



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

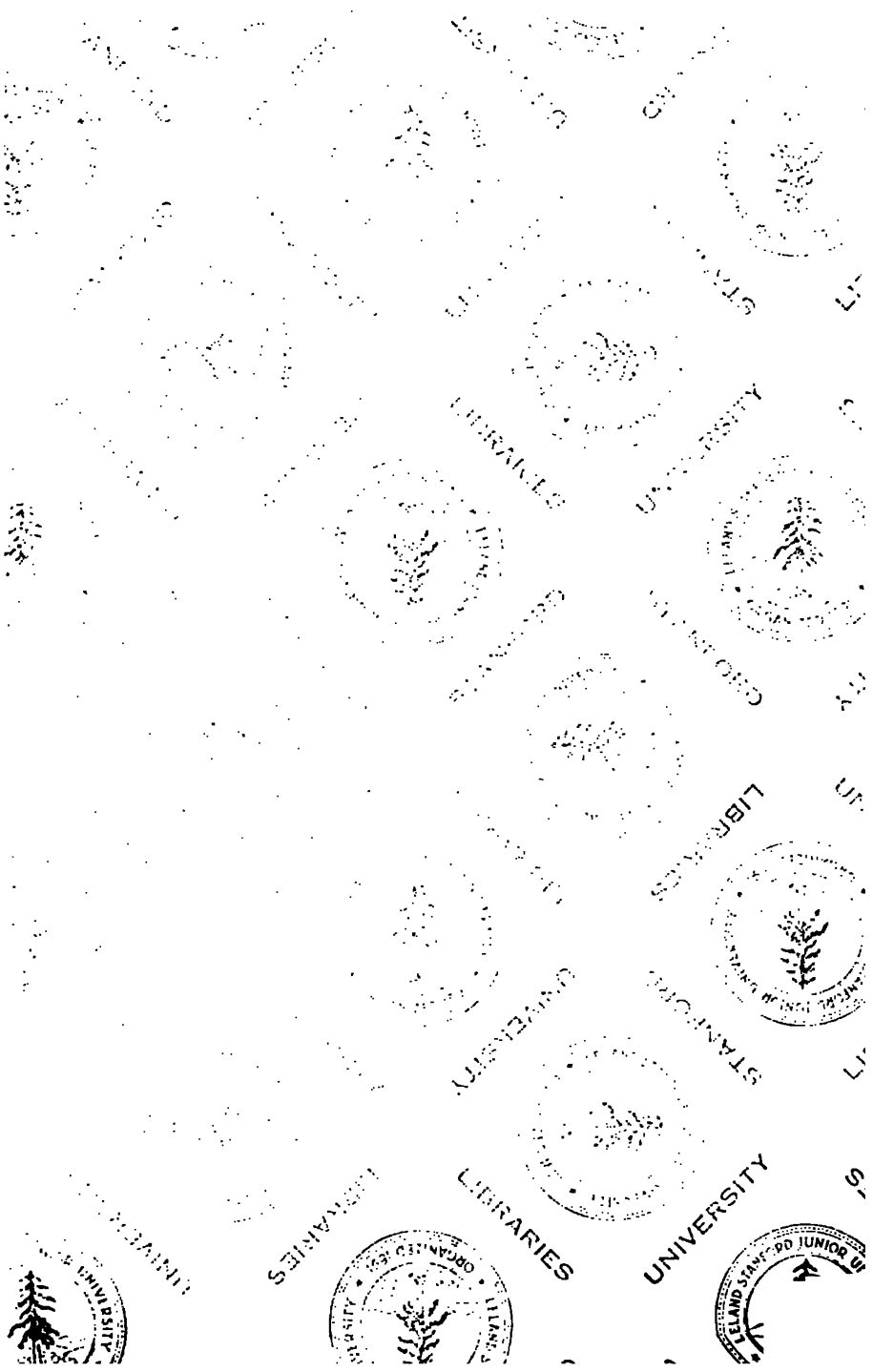
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

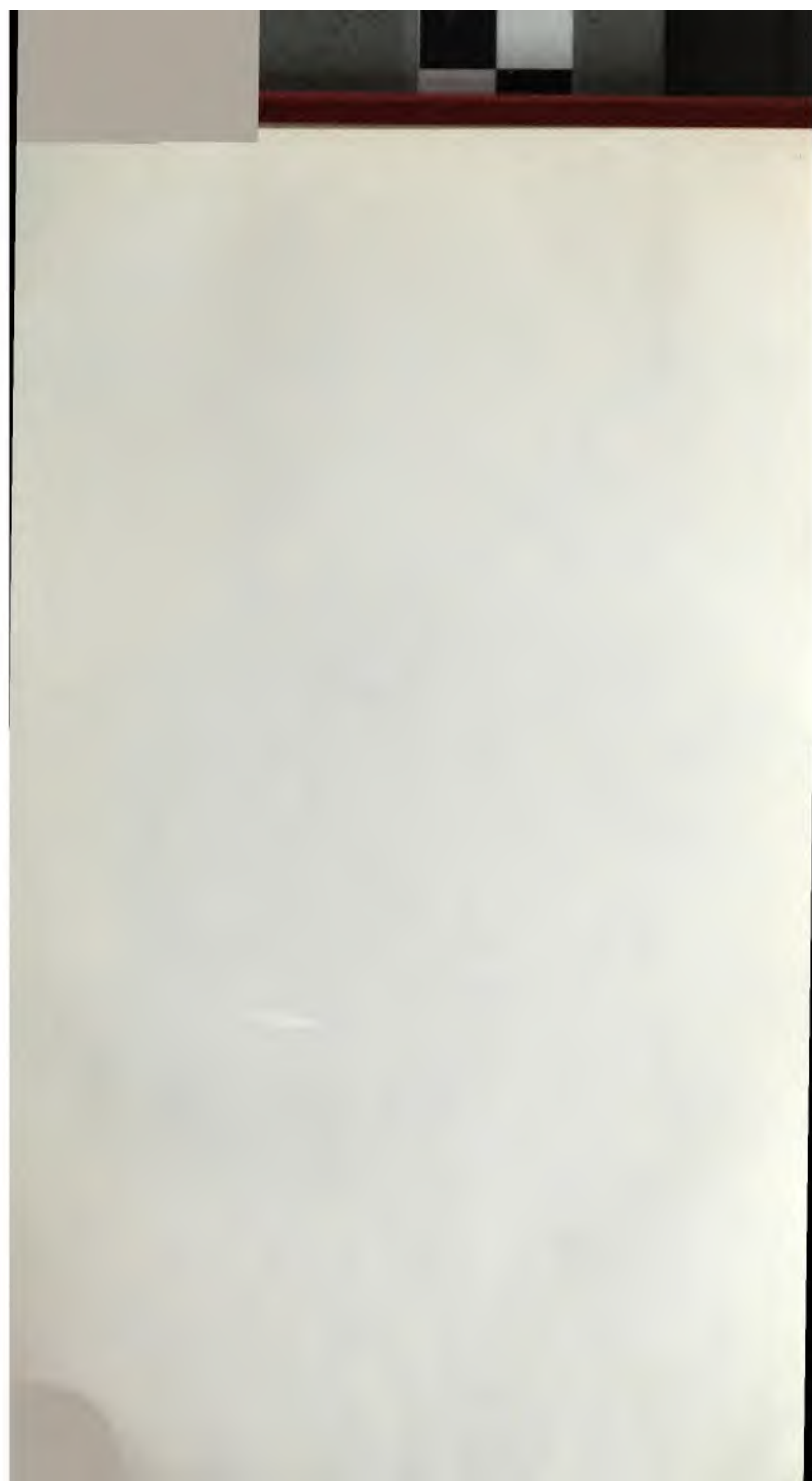
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>













ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.



TIZENHATODIK KÖTET.

1907-İK ÉVFOLYAM.

THIS ITEM HAS BEEN MICROFILMED BY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
REFORMATTING SECTION 1994. CONSULT
SUL CATALOG FOR LOCATION.

MAGYAR TUD. AKADÉMIA

1907.

Hornýánszky V. cs. és kir. udvari könyvnyomdája Budapestén.

TARTALOM.

ELSŐ SZÁM.

	Lap
A kiengesztelési elmélet történeti fejlődése. (I.) — <i>Dr. Thót Lászlótól</i>	1
A psychophysikai teljes ingersorok módszerének elmélete. (II.) — <i>Dr. Révész Gézáltól</i>	16
A halál motivuma és a haláltáncz. (I.) — <i>Dr. Elek Oszkártól</i>	30
Egyetemi tanügyi irányzatunkról. (VIII.) — <i>Schneller Istvántól</i>	40
Leibniz élete és bölcsészete. (V.) — <i>Dr. Vida Sándortól</i>	54
Az Eugenics kérdése. (IV.) — <i>Kozáry Gyulától</i>	59
A közvetlen tapasztalás összefüggés-rendszere. (III.) — <i>Zalai Bélától</i>	70
A magyar országgyűlés ujonczmegszavazási joga. (V.) — <i>Dr. Tihanyi Lajostól</i>	81
Az írásművek egységes alapon vett kategóriái. (I.) — <i>Farkas Sándortól</i>	102
Natorp Pál paedagogiai rendszere. (IV.) — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	113
IRODALOM: Rivista Filosofica. <i>Dr. Vida Sándor</i> . — La philosophie de Charles Renouvier. <i>Dr. Pauler Akos</i> . — Archiv für Geschichte der Philosophie. <i>Dr. Pauler Akos</i> . — A böleseleti ethika legújabb német irodalmából. <i>Szlávik Mátyás</i>	124

MÁSODIK SZÁM.

A kiengesztelési elmélet történeti fejlődése. (II.) — <i>Dr. Thót Lászlótól</i>	145
A halál motivuma és a haláltáncz. (II.) — <i>Dr. Elek Oszkártól</i>	160
A közvetlen tapasztalás összefüggés-rendszere. (IV.) — <i>Zalai Bélától</i>	175
Az ismerés a priori elemei Platonnál. (I.) — <i>Kornis Gyulától</i>	196
A forma jelentőségének empirikus vizsgálata a művészeti alkotás pszichológiájában, különös tekintettel Michelangelo szobrászatára. (I.) — <i>Kenczler Hugótól</i>	220
Egyetemi tanügyi irányzatunkról. (VIII.) — <i>Schneller Istvántól</i>	234
A magyar országgyűlés ujonczmegszavazási joga. (VI.) — <i>Dr. Tihanyi Lajostól</i>	246
Az írásművek pszichológiai alapon vett kategóriái. (II.) — <i>Farkas Sándortól</i>	260
IRODALOM: Az ókori nevelés története. <i>Sebestyén Károly</i> . — Revue philosophique de la France et de l'étranger. <i>Dr. Pauler Akos</i>	274

HARMADIK SZÁM.

	Lap
A kiengesztelési elmélet történeti fejlődése. (III.) — <i>Dr. Thót Lászlótól</i>	281
Az ismerés a priori elemei Platonnál. (II.) — <i>Kornis Gyulától</i>	295
A forma jelentőségének empirikus vizsgálata a művészeti alkotás pszichológiájában, különös tekintettel Michelangelo szobrászatára. (II.) — <i>Kenczler Hugótól</i>	310
Egyetemi tanügyi irányzatunkról. (IX.) — <i>Schneller Istvántól</i>	327
A tér és a testtömeg az építészetben. (I.) — <i>Elefánt Olgától</i>	338
Natorp Pál paedagogiai rendszere. (V.) — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	356
Az írásművek pszichológiai alapon vett kategóriái. (III.) — <i>Farkas Sándortól</i>	366
A halál motivuma és a haláltáncz. (III.) — <i>Dr. Elek Oszkártól</i>	374
Társadalom és közigazgatás. (I.) — <i>Illyefalvi Vitéz Gézátl</i>	381
IRODALOM: Kritikai objectivitástan. <i>Enyvvári Jenő</i> . — Oscar Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen. <i>Enyvvári Jenő</i> . — Brunshwieg: L'idéalisme contemporain. <i>Dr. Elek Oszkár</i> . — The Psychological Review. <i>Dr. Pauler Ákos</i> . — Rivista Filosofica. <i>Dr. Vida Sándor</i>	395

NEGYEDIK SZÁM.

A harmadik iskola. (I.) — <i>Dr. Thót Lászlótól</i>	425
Az ismerés a priori elemei Platonnál. (III.) — <i>Dr. Kornis Gyulától</i>	440
A forma jelentőségének empirikus vizsgálata a művészi alkotás pszichológiájában, különös tekintettel Michelangelo szobrászatára. (III.) — <i>Dr. Kenczler Hugótól</i>	456
A tér és a testtömeg az építészetben. (II.) — <i>Elefánt Olgától</i>	470
Natorp Pál paedagogiai rendszere. (VI.) — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	481
A halál motivuma és a haláltáncz. (IV.) — <i>Dr. Elek Oszkártól</i>	487
Társadalom és közigazgatás. (II.) — <i>Dr. Illyefalvi Vitéz Gézátl</i>	497
A saísi kép. (I.) — <i>Dr. Bárány Gerőtől</i>	512
A biblia. (I.) — <i>Móricz Zsigmondtól</i>	524
Az írásművek pszichológiai alapon vett kategóriái. (IV.) — <i>Farkas Sándortól</i>	439
IRODALOM: Rivista Filosofica. <i>Dr. Vida Sándor</i>	545

8A9

3628

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS

MAR 23 1970

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

✱

A MAGYAR TUD. AKADEMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR

TIZENHATODIK ÉVF.



ELSŐ SZÁM

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA.

1907.

TARTALOM.

	Lapaz.
A kiengesztelési elmélet történeti fejlődése. (I.) — <i>Dr. Thöl Lászlótól</i>	1
A psychophysikai teljes ingersorok módszerének elmélete. (II.) — <i>Dr. Révész Gézáltól</i>	16
A halál motivuma és a haláltáncz. (I.) — <i>Dr. Elek Oszkártól</i>	30
Egyetemi tanügyi irányzatunkról. (VIII.) — <i>Schneller Istvántól</i>	40
Leibniz élete és bölcsészete. (V.) — <i>Dr. Vida Sándortól</i>	54
Az Eugenics kérdése. (IV.) — <i>Kozáry Gyulától</i>	59
A közvetlen tapasztalás összefüggés-rendszere. (III.) — <i>Zalai Bélától</i>	70
A magyar országgyűlés ujonczmegszavazási joga. (V.) — <i>Dr. Tihanyi Lajostól</i>	81
Az írásművek egységes alapon vett categoriái. (I.) — <i>Farkas Sándortól</i>	102
Natorp Pál paedagogiai rendszere. (IV.) — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	113
IRODALOM: Rivista Filosofica. <i>Dr. Vida Sándor</i> . — La philosophie de Charles Renouvier. <i>Dr. Pauler Ákos</i> . — Archiv für Geschichte der Philosophie. <i>Dr. Pauler Ákos</i> . — A bölcséleti ethika legújabb német irodalmából. <i>Szlávik Mátyás</i>	124

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotájában).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.



A KIENGESZTELESI ELMÉLET TÖRTÉNETI FEJLŐDÉSE.

— Büntetőjog-bölcsészeti tanulmány. —

Írta: *Dr. Pessina Henrik*, nápolyi egyetemi tanár,
a római szenátus alelnöke.

Olaszból fordította: *Dr. Thót László*.

— Első közlemény. —

A ki a jelenben közelebbről megvizsgálná a különböző társadalmi tudományok művelőit, bizonyára elismerné, hogy van néhány oly jellemvonás, a mely csaknem mindegyiknél közös és a mely korunknak uralkodó gondolkodását képezi. Az egyik ilyen vonás az erkölcsi rend alapelveinek azon okból tulajdonított érték, mert az az egyes érdekeknek jóval fölötte áll s mert az valamennyinek az összekötő kapcsául szolgál. Az erkölcsi rend fogalmának a tartalmából — mintegy az Emberiség két polusa gyanánt — két főtényező emelkedik ki: az egyén és az emberi társadalom, a melyek mindegyikének nagy jelentősége van a másik előtt, mivel alapelvük közös és mivel így sem az egyén nem tekinthető többé a társadalon alkotásának, sem pedig a társadalom nem tekinthető többé az egyén védelmére szolgáló conventionális és önkényes eszköznek.

Ezen alapeszmét korunk büntető igazságszolgáltatása elveti. Igen sok büntetőjogász van, a ki elismeri, hogy a büntetés alapjául az igazságosság megállapítását kell tekintenünk, a mely minden változó és esetleges érdeknek fölötte áll. A társadalom főtartása, a védelem s az egyén megjavítása képezi ugyan a büntetés óhajtott célját, de azért az államnak mégis az legyen az első és főgondja, hogy a jognak az eleven uralmát az emberi érdekek minden változósága és ellentétei közepette is fentartsa. Ily szempontból a büntetés alapjául tekintve az igazságosságot, a társadalom és az egyén — a saját érdekeikkel —

csupán bizonyos értéket képviselnek, a nélkül azonban, hogy ezen két elemnek bármelyike is absorbeálna a másiknak a sphaeráját. A társadalom már többé nem főczélja a büntető igazságszolgáltatásnak; sőt még azok is, a kik a társadalom főtartása nevében azt hiszik, hogy a büntetés tényét a jövődöbeli büntetteknek büntetéssel való megfélemlítésével igazolják, — a társadalmat mindig oly eszköznek tekintik, a mely alkalmas arra, hogy az ember az erkölcsi rendből folyó kötelességeit teljesítse. A társadalmat, különösen a büntetőjog uradalmában, a társadalmi igazságosság kizárólagos és szükséges szervének tekintik s éppen ezen szervi szerepe folytán másodrendű tényezőnek is tekintik azon eszme mellett, a melyet megtestesíteni hivatva van. S az emberi egyéniség az igazságosság fogalmában oly értéket szerzett, a melylyel azelőtt nem birt. És ha az egyént a tudomány művelőinek a nagy része többé nem tekinti a büntetés céljának vagy alapjának, ez mindig egyike az igazságosságnak a világban való uralmára szükséges tényezőknek s ha az egyén tevékenysége egyrésztől alá van vetve a jog uralmának még akkor is, a midőn annak ellenszegül, ezzel csak azt ismerjük el, hogy szükséges, miszerint a jog, vagy a társadalmi rend az emberi öntudatban is megerősítést nyerjen azáltal, hogy az egyént az igazságtalanságtól megtisztítsa s hogy őt saját tetteinek megismerésére vezesse.

Így a büntetőjogászok nagy része, napjainkban, azt tartja, hogy a büntetés alapja azon kiengesztelésnek a jogi szükségességében rejlik, a mely az embert az erkölcsi törvénynek általa megsértett szentségével kibékíti.

Az alábbiakban ennek az elméletnek a történeti vázlatát óhajtjuk nyújtani, hogy rámutathassunk két dologra. Az egyik az, hogy ezen elméletet nagyon réginek, sőt csaknem a tudomány első megalakulásával egyidejűnek lehet tekintenünk. A másik pedig az, hogy a kiengesztelési elmélet az emberi szellem haladásával lassan-lassan fejlődött, megtermékenyült és valódi jogi rendszerré változott, a mely a büntetőjogtudományban tekintélyes helyet foglal el.

I.

Mielőtt az emberi szellem annyira fejlődött, hogy a dolgok törvényeit önmagától megmagyarázta volna, primitív öntudatának a világában, az igazság önként közeledett hozzá s kifejlődött az érzelmi erő, a mely a legbensőbb kapocs az ember és a souverain Ész között. Innen van, hogy a vallásos hit volt a tudományos gondolat csírája. S már az ó-kori vallásokban megtaláljuk elburkoltan a visszafizetés (retributio) eszméjét. Azonban ezen eszme az emberi nem kezdődő művelődési állapotának megfelelően, nyersalakban mutatkozott. De kétségtelen, hogy megvolt s az éles szemű, vizsgálódó történettudósnak tudnia is kell azt hol keresnie.

Bunsen behatóan kifejtette, hogy milyen hely illeti meg Egyiptomot a világtörténelemben s bebizonyította, hogy az egyiptomi nép büntetőjogrendszerének a megtorló igazságosság volt az alapeszméje; és ezen alapeszmének a fejlődését Egyiptom történeti korszakaiban mindig megtaláljuk a *holtak fölötti ítélkezés* intézményében. Sőt Indiában is, az emberek kasztokba való sorolásának a valódi alapja is éppen az ember fölötti megtorló igazságosságra vetett vallásos hitben rejlett. „Az, a mit mi zsarnokságnak nevezünk — mondja *Laurent*, az emberiség történetéről írt tanulmányaiban — a hinduknál az isteni igazságosság megnyilatkozása volt. Az ember maga kovácsolja a saját sorsát; ha egy előző életben bűnös volt, akkor emiatt azzal bünhődik, hogy a következő életben egy alsóbb kasztba jut, ha teljesíti Isten iránti kötelességeit, akkor a jövő életben el fogja nyerni jutalmát és így a szudra a bráhminok szent kasztjában is újra születhetik. És így az, a mit mi egyenlőtlenségnek tekintünk s a mi lelkünket fájdalmasan érintené, az az ind fölfogás szerint igazi egyenlőség, mert azt a jók és gonoszok istene által, kinek-kinek az érdemei szerint tett megfizetésnek tekintették.“ Ezért mondja oly kifejezetten a *Manu codexe*, a mely a pendzsabi papi nép egész politikai, vallási és erkölcsi tanának a legteljesebb monumentuma: „Azon emberek, a kik bünt követtek el s a kikre a király büntetést szabott, *mocsoktalanul* mennek az égbe és oly *tisztán*, mint azok, a kik jócselekedeteket vittek véghez“.¹ Mindez a

¹ Manava-dharma-sastra. VIII, 348.

kiengesztelő büntetésre vall. A mazdeismus zend tanának is a megtorlás dogmája képezi az alapját, mert Aura-Mazda is megjutalmazta a jókat és megbüntette a gonoszokat s ezen büntetés a jónak a rossz fölött aratott győzelmét jelentette.¹ A zsidók szent könyveiben, különösen pedig a mózesi törvényben, a megtorlást a megtisztulás lényeges eszköze gyanánt találjuk föltüntetve, a mit eléggé bizonyít a sokszor idézett kifejezés: *et auferes malum e medio tui*.² China egyik legrégebb vallási könyvében a Lao-Tseu-nak tulajdonított „Jutalmak és büntetések könyvében“, a melyről azóta kiderült, hogy Lao-Tseu koránál későbbi irodalmi termék s a melyet némelyek a Confucius munkájának tartanak, — a következő nagyfontosságú részletet találjuk: „Az ember szerencsétlensége és boldogsága nincs előre elhatározva; az ember a saját magaviselete szerint vonja magára az egyiket vagy a másikat; a jutalom a jóra következik, a bűnhődés pedig a rosszra, éppen úgy, mint a hogy az árnyék követi a világosságot.“³ S végül a görögök vallási fogalmaiban, a melyekben az emberi szabadságnak magasabb értékét találjuk, ott van a *Nemezis*, a mely, mint a megtorló igazságosság legfőbb alakja, az emberi öntudat erkölcsi fölindulását mutatja, a mely csak akkor enyészik el, a midőn a büntetett által okozott rosszszal szembehelyezkedik a bűnhődés által előidézett fájdalom.⁴

A különböző vallási hiedelmekből, mintegy közös vonásként, így buzog elő a büntető igazságszolgáltatás alapelve. Nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ezen hiedelmekben a kiengesztelési alapelv nem csupán a vallásos tradíción alapult, hanem annak csupán bizonyos fokig volt vallásos színezete, a mennyiben az — az emberi cselekmények irányának a megkülönböztetése nélkül — felölelte a vallást, az erkölcsiséget s a társadalmi és a politikai

¹ Sadé.

² *Ne polluat is terram habitationis vestrae, quae insontium cruore maculatur: nec aliter expiari potest, nisi per eius sanguinem, qui alterius sanguinem effuderit. Atque ita emundabitur vestra possessio me commorante vobiscum.* (Num. XXXV, 33.) — L. Deuteron. XIII, 5—XVII, 7. és 12—XIX, 13., 19—XXI, 7. 8. 21—XXII, 21., 24—XXIV—7.

³ *Le livre des récompenses et des peines*, 8^o, ford. Stanislas Julien, 6. l.

⁴ Hesiod. Theogon. v. 211—230-ig. — Opera et Dies, v. 195—201-ig. Homer. Ilias, VI, 350. s köv. — XIII. 121.

életet is. Nem szabad elfelednünk, hogy a megtorlás alapja — hol többé, hol kevésbé — abban rejlik a különböző törvényhozásokban, hogy az istenség meg van sértve a büntetett által és hogy azt, a bűnös feláldozásával, meg kell engesztelni; ezért a *supplicium*, az *expiatio* s az ember részéről a megsértett istenségnek bemutatott áldozat lényegét képezte a büntetésnek (*esto sacer Diis*). Végül nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a megtorlás nemcsak alapjában, hanem megjelenési módjában is durva volt, a mint azt a *similitudo supplicii* és a *talio* bizonyítja. De a durva külső alatt is ott rejtőzött a büntetés alapjaként: a megtorló igazságosságból származó kiengesztelés magasztos gondolata.

Ezen első nyomokat akartuk kihámozni a vallásos fölfogásokból, mert ezeknek a tartalma valódi bölcsészetet képez s mert az első adat, a melyen az emberi művelődés progressív mozgalmában a bölcsészeti reflexio dolgozik: a vallásos érzés vizsgálása. A következőkben a megtorlási elméletnek a tudomány világában való fokozatos megjelenéseit fogjuk tanulmányozni.

II.

A tudomány első színtere, az emberiség történetében, kétségtelenül Európának a görög-italiai műveltségtől besugárzott nyugati része volt. Nagy-Görögország városaiban hatalmasan ki volt fejlődve a bölcsészettudomány s e városokban találjuk meg a büntetőjog alap-problémájára vonatkozó bölcséleti gondolkodás igazi kezdetét is.

Az emberiség történelmében — szerintünk — a pythagorizmus volt a bölcsészet első megjelenése. E tudomány kezdetben az Istenre, az emberre és a világra vonatkozó általános tanokat ölelte föl s oly rendszert alkotott, a mely viszont kiterjedt az emberi élet összes gyakorlati irányaira és tanításaira. Pythagoras és a pythagoristák élete tele van bizonytalansággal. Az azonban kétségtelen, hogy azok, a kik a pythagorizmus erkölcsi és polgári tanításait megőrizték (s ezek közé kell soroznunk a bölcsészet első történetíróját, Aristotelest is), azt mondják, hogy a pythagoristák állapították meg az általános igazságosság eszméjét, a melyet mintegy harmoniának tekintettek. Tudományos doctrinára vezették vissza azon alapgondolatot, a mely a dórok politikai

életét irányította s mely szerint az Államot Kosmosnak, vagyis a részek harmonikusan összeillesztett egészének kell tekinteni.¹ A theokoszmikai harmonia, mint minden lét alaptörvényének a nagy fogalmából kiindulva, a büntetésnek abszolút és belső igazságosságát tanították, mint a mely igazságosság a gonosz ellen irányul s nem egyéb, mint az ő igazságtalan cselekedetének a megtorlása. A pythagorási tan legfőbb tárgya: a ὁμολογία καὶ ἀντιπαθέειν volt.² Az igazságosság náluk egy négyzetszám, ἀριθμὸς ἰσχυρὸς ἴσος, volt; ezen symbolumban az igazságosságot, mint az érdekek és a versengések kiegyenlítőjét tekintették.³ Az igazságosság ezen fölfogásának, — a mely azt a különböző terminusok közepén álló kiegyenlítőnek tekinti — az ἀντιπαθεῖν (contra passum) formulájában található s az Aristoteles „Ethica Nicomachio”-jában olvasható fogalma lett a következménye.⁴ A pythagorasi tant a legjobban a taliónak a szemet szemért, a fogat fogért, az életet életért-féle materialis alapelve jellemzi. Ezen elvet az iskola oly értelemben vallotta, hogy annak az alapján mindenki vel úgy kell bánni, a mint az illető cselekedett (ὅς τις ἐποίησε, ἀντιπαθεῖν δίκαιον εἶναι); a mi ismét azt jelenti, hogy az igazságtalanság arra esik vissza, a ki azt előidézte. Ezt fejezi ki Pythagoras egyik követője, a tarentumi Architos, azon mondásával, a mely szerint az istenek és az emberek nem írott törvényei és intézményei a gonoszak ellen vannak szervezve és szomorú sort és büntetést szabnak arra, a ki nem engedelmeskedik nekik.⁵

¹ Müller Otoféd írja: „A dóriai az Államban a többszörösség egyesülését, a κοσμος-t kereste. Ez a dór törzsnek Archidamos király által Thycididesnél említett alapgondolata, a ki azt mondta, hogy a legszebb és legtartósabb dolog az, hogyha a többség engedelmeskedik a Kosmosnak. A spártaiak is égis magasztalták Lyeurgost, mert megalkotta az állandó Kosmos fogalmát s ezért a fiát is Eukosmosnak nevezték el. A Krétaiaknál is Kosmosnak hívták a legfőbb hatóságukat s az epizefirusi loeroknál is találunk Cosmopolisokat.” „A dórok” III. k., 1—2. l.

² Aristoteles ap. Jamblich. 100, 571. 223. l., — Diog. Laërt. VIII. 23.

³ Aristoteles, Eth. Magn. I. 1. 56.

⁴ Δοκεί δὲ τις τὸ ἀντιπαθεῖν εἶναι ἀπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἐφασαν. ὁρίζοντο γὰρ ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπαθεῖν ἄλλῃ. Arist. Eth. Nicom. V. 5. 1.

⁵ Πονηρῶν ἀθέων νόμοι θεῶν ἄγραφοι ἀντινομίζοντες, πονηρῶν μοιρᾶν καὶ ζημιᾶν τῷ μὴ παιδευμένῳ διδόντες, πατήρες καὶ ἡγευόντες τῶν γεγραμμένων νόμων, καὶ δογμάτων ἀνθρώποις τιθέντων. Stob. Serm. 43, 139.

A pythagorismus ezen doctrináját jobban kifejtve találjuk már a Plato „Dialogusai”-ban, a ki azt különösen ama hatás szempontjából tette vizsgálata tárgyává, a melyet a mogtorlás a büntetett lelkületére gyakorol. Plato a maga eszményi városában nem tartja lehetségesnek a bűncselekvényt, annyira biztosnak tűnt föl előtte a saját nevelési rendszere és ama radikalismus, a melylyel a családot és a tulajdont eltörölni s minden, az egyéni érdeket tápláló ösztönt elnyomni igyekezett. A büntettek büntetésének az intézményét a törvényekről írt Dialogusaiban vizsgálja, a hol megalkotja ama polgári közösséget, a melyet az eszményi városban megvalósítani óhajt.

Eme Dialogusaiban a társadalmi cselekményeket megjelenésük módja szerint vizsgálja. S a büntetés intézményét tanulmányozva úgy vélekedik, hogy annak a célja kikerülni azt, hogy a büntettet ugyanazon büntetett ismét elkövesse, vagy, hogy mások által elkövettesse.

Továbbá azt állítja, hogy a törvények, miután emberek alkotásai s minthogy az emberek fiaira nézve találnak alkalmazást, az emberi természet sajátosságát képező gyöngeség miatt, nem találkoznak megfékezhetetlen emberekkel.¹ Ez okból, ha egy ember bűncselekményt követ el, meg kell őt büntetni; és ez talán megjavíthatja, illetve jobbá teheti az illetőt, mert egyetlen, a törvény szellemében kiszabott büntetésnek sem az a célja, hogy rosszat okozzon annak, a ki azt elszenvedi, hanem az, hogy az illetőt megjavítsa, vagy, hogy kevésbbé gonoszszá tegye.² És midőn oly büntetésekről van szó, a kik különféle cselekedeteikkel lelküknek gyógyíthatatlan betegségét mutatják ki, azok halálbüntetéssel sújtandók, hogy ez másoknak is például szolgáljon.³ „A törvényhozó — így szól — a jogtalanságot lelki romlottságnak tekintve, oly orvoszereket fog használni az ellen, a melyek képesek gyógyítani s törvényével azt fogja célozni, hogy a

¹ Ἀνθρώποι τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασι νομοῖ ἐποῦμεν τανῶν ἀνεμέσῃτων δὴ τις ἐγγίγνεται τῶν πολιτῶν ἡμῶν οἷον κινέσβηλος (De leg. IX. 583. I. D.) — ξυμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθενειαν εὐλαβεόμενος (II. O.).

² Οὐ γὰρ ἐπὶ κακῇ δίκῃ γίγνεται οὐδεμία, γιγνομένη κατὰ νόμον δοῖν τε θάτερον ἀπεργάζεται σχεδόν ἢ γὰρ βελτίονα ἢ μοχθηρότερον ἦσαν ἐκπεργάζατο τὸν τὴν δίκην παρασχόντα (De Leg. IX. 854. E.).

³ Τοὺς δὲ ἄλλους παράδειγμα ὀνήσει γενόμενος ἀκλεῆς καὶ ὑπὲρ τοῦς τῆς χώρας ὄρους ἀφανισθεῖς (De Leg. IX. 855. A.).

jogtalanság elkövetőjét oktassa s arra kényszerítse, hogy többé vagy egyáltalában ne kövessenek el hasonló dolgot, vagy csak ritkán; ha pedig azt veszi észre, hogy a beteg gyógyíthatatlan, akkor, tudva azt, hogy az élet erre nézve nem előnyös föltétel és hogy a halálával másokra nézve kettős hasznót szerez, a meny-nyiben egyrésről másoknak elrettentő például szolgál, másrésről pedig a társadalmat megtisztítja a gonosz emberektől: nem maradhat számára más, mint az, hogy a bűnös ellen a halálbüntetést állapítsa meg.¹ S később hozzáteszi: „A törvények között vannak olyanok, a melyek a jó emberek számára hozattak s a melyeknek nincs más céljuk, mint, hogy az embereket egymással egyességben és békében való élésre tanítsák; de vannak olyan törvények is, a melyek a jó neveléssel meg nem javított gonoszakra nézve más rendeltetéssel bírnak s a melyek oly kemény jellegűek, hogy semmi sem győzheti le és semmi sem akadályozhatja meg abban, hogy a büntetett utolsó excessusait visszatöröljék.”²

A kik a platói doctrinát ezen határai között figyelik, vizsgálódásuk folytán ama meggyőződésre jutnak, hogy Plato a büntetés alapját csupán abban találta, hogy azt oly eszköznek tekintette, a mely a társadalmat a jövőbeli bűncselekményektől megóvja, a mit bizonyít azon nézete is, a mely szerint a büntető-törvény fenyegetése hatályos. Nem akarunk ezúttal a fölött vitakozni, hogy vajjon a *Törvények* dialogusai valóban a Plato művei-e, avagy pedig csupán egyik tanítványának az irodalmi termékei, a mint azt Astius állítja; részünkről azonban mégis autentikusoknak tartjuk e könyveket, mert az azokban kifejtett elvek azonosak Platónak más irataiban, különösen pedig a *Protagorasról*³ írt dolgozatában olvasható eszmékkal. Csupán azt akarjuk megjegyezni, hogy midőn Plato a büntetésről, mint társadalom-védelmi

¹ De Leg. IX. 852. D. E.

² De Leg. IX. 880. l.

³ A „*Protagoras*“-ban a következő szavakat adja a sophista ajkára: „Esztelen dolog s valóban állati bosszú volna, ha valaki azért büntetné a jogtalanság elkövetőjét, mert az illető jogtalanul cselekedett, mert a büntetés — észszerűen — nem a már megtörtént s meg nem történtté sohasem tehető jogtalanság ellen irányulhat. hanem csakis a jövőre vonatkozhatik, egyrésről azért, hogy a megbüntetett egyén ne kövessen el újabb jogtalanságot, másrésről pedig azért, hogy másoknak se legyen kedvük ahhoz. Vagyis a büntetés célja: a büntetettől való elidegenítés.” (*Protagor.* 324. A.)

eszköztől beszélt, akkor a büntetés külső hatását tisztán politikai szempontból tekintette s azzal korántsem a büntetés jogalapját igyekezett kimutatni. Azon problémát, hogy vajjon van-e joga az emberi társadalomnak a büntetések megbüntetéséhez: nem fejtegette az athéni bölcsész; sőt — éppen ellenkezőleg — azt olyanak tekintette, mint a mely vita tárgya nem is lehet: világosan kitűnik ez a következő szavaiból: *sem az istenek, sem az emberek közül soha senki se merte azt mondani, hogy nem kell megbüntetni azt, a ki jogtalanságot követ el.* A *Törvények Dialogusaiban* a büntetés problémáját erkölcsi és politikai szempontból vizsgálja s a rosszat az emberi természet kikerülhetetlen szükségességének tekintve, a büntetésben a büntetési egyéniség megjavításának az egyik módját látja. Mindez azonban nem meríti ki a Plato doctrináját. Van abban egy magas és nagyjelentőségű szempont is, a melyet ő a büntetés társadalmi tényében tanulmányozott s a melylyel a pythagorasi tannak föléje emelkedett. Ezen szempont azon bölcsészeti tételében jut kifejezésre, a mely szerint az ember nem akarva, hanem csupán azért vétkezik, mert a legfőbb jót nem ismeri.

A *Gorgias* című *Dialogusban* a büntetés belső fontosságát tünteti föl Plato. Kiindulva azon alapelvből, miszerint az emberre nézve nem a physikai szenvedés, hanem a lelki, vagyis a gonosz tettek következményeként föllépő lelki betegség képezi a rosszat. azzal kezdi, hogy önmagában véve igazságos dolog büntetést szabni arra, a ki jogtalanságot követett el. S föntartva a belső igazságosság ezen, a gonosztett megbüntetésében rejlő fogalmát, hozzáteszi, hogy az, a kit megbüntettek, a jogtalanság büntetését szenvedve, igazságos dolgot szenved.¹ S ezen igazságos dolog javára válik annak, a ki azt szenved, mert a ki büntetés alatt áll, az megszabadul a lelki gonosztságtól.² A jogtalanság épp oly

¹ ΣΩΚ. Το δικὴν διδόναι πόττερον πάσχειν τί ἐστίν, ἢ ποι εἶν; — ΠΩΛ. Ἀνάγκη ὁ Σώκρατες πάσχειν. — ΣΩΚ. Οὐκοῦν ὑπότινος ποιοῦντος; — ΠΩΛ. Πῶς γάρ οὐ; ὑπόγε τοῦ κολάζοντος. — ΣΩΚ. Ὁ δὲ ὀρθῶς κολάζων δικαίως κολάζει; — ΠΩΛ. Ναί. — ΣΩΚ. Δίκαια ποιών ἢ οὐ; — ΠΩΛ. Δίκαια. — ΣΩΚ. Οὐκοῦν ὁποῖα ζόμενος, δικὴν διδοῦς, δίκαια πάσχει; — ΠΩΛ. φαίνεται. (Georg. 477. I. B.).

² Ἀγαθὰ ἄρα πάσχει ὁ δικὴν διδοῖς. — Ὁφελεῖται ἄρα. — ΣΩΚ. Ἀρα, εἰλὼ ὁπολαμβάνω τὴν ὠφελείαν, βελτίων τὴν ψυχὴν, γίγνεται, ὑπερ δικαίως κολά ζεται; — ΠΩΛ. Εὐκόσως. — ΣΩΚ. Κακίως ἄρα ψυχῆς ἀπαιλάττεται ὁ δικὴν διδοῦς. (Georg. 477. I. D.)

lelki rossz, mint a milyen testi rossz a szegénység és a betegség.¹ De minden rossz között a jogtalanság a legrosszabb, mert az a léleknek a saját rosszsa.² És a mint a testnek a bajaira az orvosi tudomány ad alkalmas szereket, épp úgy a lelki bajoktól is a bíró szabadít meg bennünket, a ki büntet. Innen a következő kijelentést teszi Plato: „A büntetés megszabadítja a lelket a rossztól, az igazságos büntetés pedig mérsékli és igazságosakká teszi az embereket s mintegy a betegségek orvosszereként szerepel.”³ És ha a jogtalanság, a melyet valaki elkövetett, rossz, akkor még nagyobb rossz volna, ha az ilyen büntetlenül maradna, mert ez megakadályozná a kiengesztelést.⁴ Ezen doctrina azonban nincs összhangzásban Platónak a „Törvények”-ben kifejtett eszméivel, ugyanis ezekben Plato a büntetést az Államok azon kötelességszerű szempontjából tekinti, a melyek feladata az embereket erkölcsösekké tenni. Tényleg azt mondja, hogy a kiváló törvényeknek arra kell törekedniök, hogy szavakkal vagy tettekkel, fájdalom vagy öröm okozásával, tisztelet vagy gyalázat hozásával, jutalomban vagy büntetésben való részesítéssel, avagy bármely más eszközzel, gyűlöletet keltsenek az emberben a jogtalanság iránt s hogy az igazat önmagában és önmagáért megszeretessék, illetve, hogy a jogtalansággal való ellentétet elkerültessék vele.⁵

Aristoteles, noha az emberi akaratszabadság kimutatásával nagy szolgálatot tett az erkölestannak és a jogtudománynak s noha a gonosznak a perversben való szándéknélküliségére vonatkozó sokratesi és platói állítást tagadta, a büntetés céljára nézve, mégis a Plato tanának a büntetés külső céljairól vallott részleteit ismétli. Platónak a Gorgiasban kifejtett s a büntetés belső termé-

¹ ΣΟΚ. Οὐκοῦν χρημάτων καὶ σώματος καὶ ψυχῆς, τριῶν ὄντων, τριττὰς εἰρηκας πονηρίας, πένιαν, νόσον ἀδικίαν; — ΗΩΛ. Ναί. (Gorg. 477. l. B. C.)

² Αἰσχιστον δὲ ἀδικία καὶ σὺμπασα ψυχῆς πονηρία νῦν δὴ ὁμολογῆται: ἡμῖν. — Ἡ ἀδικία ἄρα καὶ ἡ ἀκολασία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς πονηρία μέγιστον τῶν ὄντων κακὸν ἐστίν. (Gorg. 477. l. E.)

³ Χρηματιστικὴ μὲν ἄρα τενίας ἀπαλλάττει, ἱατρικὴ δὲ νόσου, δική δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας. — Οὐκοῦν τὸ δίκην δίδόναι μέγιστον κακοῦ ἢ παλλαγὴ ἢ πονηρίας; Ἦν γάρ—Σωφρονί ζαι γάρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ, καὶ ἱατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἡδίκη. (Gorg. 478. l. B. E.)

⁴ Κάκιστα ἄρα ζῇ ὁ ἔχων ἀδικίαν, καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενος. (Gorg. 478. l. E.)

⁵ De Leg. IX. 863. D.

szetéről vallott elméletét, a mely szerint az igazságosság megszabadítja az embert a benne gyökerező igazságtalanságtól, bizonyos módon elhomályosítva találjuk az aristotelesi elméletben. Aristoteles is, mint Plato, azon alapelvből indulva ki, miszerint az államnak a polgárok erkölcsi nevelése a célja, — azon eszközökről beszél, a melyek az erényre vezetnek s azt kívánja, hogy a törvények a polgárok életét és életmódját szabályozzák és hogy az állam által végzett nevelés ne csupán az ifjúkorra, hanem az ember egész életére kiterjedjen.¹ Sőt, tovább menve, azt mondja, hogy a büntetésnek orvosszerül kell szolgálni (ιατρειαν).² De a büntetés — szerinte — az ellentéték hatása folytán lehet orvosszer. Ezen állítását azzal magyarázza, hogy „a sokaság engedelmeskedik úgy a szükségességnek, mint a józan észnek, úgy a büntetésnek, mint a tisztességnek, a mint szükséges, hogy az engedelmenkedők ellen büntetéseket és fenytékeket állapítsunk meg s hogy a javíthatatlanokat megsemmisítsük, éppen úgy szükséges az is, hogy fájdalommal sújtsuk a gonoszt s hogy különösen olyan fájdalmakat idézzünk elő benne, a melyek minden másnál jobban ellenkeznek az illetőnek a gyönyöreivel.”³

A büntetésnek ezen, tisztán a megfélemlítés szempontjára való korlátozása kizárólag erkölcsi alapon fejlődött ki a görög doctrinában, mert azok szerint az államnak nem volt más célja, mint az ember erkölcsi nevelése, a minek frappáns bizonyítéka az is, hogy a politika az erkölccsel, mint az állam erkölcsével, volt összeforrv. De midőn a római világban az állam önmagát tűzte ki a saját céljául, és midőn a *salus rei publicae* a *lex suprema* lett, a megfélemlítés fogalma is tisztán politikai jellegűvé lett s elvált az erkölcsi alapelvtől. Ez az oka annak, hogy a római jogtudósoknál nem találjuk meg többé a kiengesztelési elmélet nyomait: a büntetés náluk többé nem olyan eszköz, a mely megtisztítja a lelket a bűnnek a jegyétől, hanem meg-

¹ Οὐχ ἱκανόν δὲ νόμος ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τοῖς ὀρθῆς ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδένειν αὐτοὺς καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα θετέμεθα ἂν νόμων. καὶ ὁλῶς δὲ περὶ πάντα τὸν βίον. *Eth. Nic.* X. k. 9. fej.

² Μηνοῦσι δὲ καὶ αἰκολάσεις γινόμεναι διὰ τούτων. ἱατρίαι γὰρ ποῖς εἰσιν αἰδέϊατρίαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι. *Eth. Nic.* II. k. 2. fej. — *L. Polit.* VII. k. 13. fej.

³ *Eth. Nic.* X. k. 9. fej.

félemlítési eszköz, a mely az állam épségét biztosítja.¹ Innen származik azon dogma, a mely később a jog- és államtudomány modern művelőinél általános aphorizma lett: hogy a büntetés alapja azon szükségességben rejlik, a mely szerint az embereket félelem által kell elriasztani azon cselekedetektől, a melyek a társadalmi élet főtartását veszélyeztetik; e dogma különféle elnevezést nyert, mint a *megfélemlítési elmélet*, továbbá a *lélektani kényszer*, a *præventio* és a *közvetett s a közvetlen védelem elmélete*.

III.

Azonban a kiengesztelési elmélet újra megjelent az új korszakban amaz új elvvel, a mely átalakította a modern polgárosultságot: a kereszténységgel. A kereszténység egész vallási fogalma az elesett embernek a fölállítása, rehabilitációja és megváltása. Mindez azonban csak a *kiengesztelő* áldozat folytán történt meg. Világosan kifejezésre jut ez az igazságosság alapelvének a formulájában: *Deus retribuet unicuique secundum opera ejus*. De a kiengesztelés *Krisztus* személyére szorítkozott, a ki *pro nobis factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* s ezért mondja az Írás: „Isten Báránya, ki elveszi a világ bűneit“.

E dogmában az emberiség újjászülése tanának a csiráját találjuk. Az Isten-Ember által képviselt kiengesztelés az emberek megváltása. A keresztény büntető-igazságosság a kiengesztelés lesz, de nem az a kiengesztelés, a mely fölálldozza az embert az engesztelhetetlen Istenségnek, a melynek a haragja csupán az ember megsemmisülésével szűnik meg; nem is az a kiengesztelés, a mely az egyént fölálldozza az államnak, a melyet a világban uralkodó erkölcsi eszme megtestesítőjének tekint s a melyet azonosít a Mindenségnek az összes nemzeteket betöltő szellemével. A büntető igazságosság azon kiengesztelés lesz, a

¹ *Ut et ipse ne quid tale posthac (audeat) et celeri sint ad injuriam tardiores. Cic. De off. I. 1. — Poena constituitur in emendationem hominum. Paul. I. 20. D. de poen. — Omnis enim poena non tam ad delictum pertinet, quam ad exemplum. Quintil. Decl. 270. — Ut exemplo deterri minus delinquant. (I. 6. §. 3. D. de poenis). L. 1. 28. §. 15. D. de poenis). — I. 31. pr. D. de pos. — I. 6. §. 3. D. de re milit. — Hoc enim spectant leges, hoc volunt incolumem esse civium conjunctionem, quam qui dirimunt eos morte, exsilio, vinculis damno coercerent. (Cic. De off. III. 51.)*

mely megváltja az embert a rossznak uralmától s a mely őt ismét összekapcsolja azon absolut és örök gondolattal, a mely minden dolgot áthat s a mely a physikai és az erkölcsi világban visszasugárzik. A kereszténység, mint az előző vallások és bölcseleti irányok synthesise, megtisztítja a régi doctrinát s a bűnbánat útján való kiengesztelés csiráit hinti el; és a modern világ büntető igazságszolgáltatása éppen ezen csirának a jogviszonyokra vonatkozó alkalmazásának a szempontjából való megmagyarázására törekszik.

A középkorban a kereszténység nem fejtette ki teljes igazságát. Első megjelenése bölcészeti alakban történt, de ez csupán pillanatnyi átmenete volt az életének, a mely által csupán külsőleg maradt a bölcészethez kötve, a mennyiben a görög bölcészet eredményeit is figyelembe vette; ebben áll a scholasticismus is voltaképen. A kereszténységnek az antik, különösen pedig az Aristoteles-féle bölcészettel való ezen szövetségének az élő megtestesülése Aquinói Tamás volt. Ő tényleg úgy vélekedett, hogy minden dolog alá van vetve azon örök törvénynek, a melynek alapja a Mindenségnek Isten elméjében létező oka.¹ Ott vannak szerinte a jók és a rosszak. A jók tökéletesen, a rosszak pedig tökéletlenül, vagyis fogyatkozással vannak meg az örök törvényben s azt szenvedik, a mit az rájuk mér.² Később még részletesebb okoskodással így szól: „Minden dolog, a mi bizonyos rendben van, csupán egyetlen dolgot képez azon rendben s a rend alapelvének van alávetve; ennek az a következménye, hogy ha valami ellene támad a rendnek, azt a rend és a rend feje erőszakkal elnyomja és hogy éppen ezen elnyomásban áll a büntetés.”³

¹ *Ratio videlicet gubernativa totius Universi in mente divina existens, Thom. Aqu. Summ. theolog. I. 2. qu. 91. art. 1.*

² *Res omnes aeternae legi subiaciuntur tametsi aliter boni, aliter mali homines gubernantur. Boni perfecte subsunt quidem legi aeternae, tamquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi aeternae imperfecte quantum ad actiones ipsarum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum. Sed quantum deficit ex parte passionis, prout scilicet in tantum patiuntur, quod lex aeterna dictat de eis in quantum deficiunt facere, quod legi aeternae convenit, Summ. theolog. I. 2. qu. 93. art. 7.*

³ *Manifestum est, quod quaecunque continentur sub ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis; unde quidquid contra ordinem insurgit, consequens est, ut ab ordine et principe ordinis deprimitur. Quae quidem depressio poena est. I. m. I. 2. qu. 87. art. 1.*

Másrészről a kereszténység kezdte meg az emberiség belső regenerációját s mint újító szellem terjedt szét a költészetben is, hogy besugározza az egész modern irodalmat; a keresztény szellem ezen átalakításának a modern irodalomban Dante Aleghieri volt a megismélysítője. Ő a „Pokolt” a *visszafizetéssel* szimbolizált megtorló igazságosságnak az alapelvén építette föl, a mely „visszafizetés” a pythagoristák által használt „ἀντιπεπονθός” kifejezésnek a szó szerinti fordítása, a különféle büntetési nemeket a gonosz cselekmények természetéből vonja le s költői alakban magyarázza az erkölcsi kiengesztelést, a melyet nemcsak a pokol kapujára vésett rettenetes igékkel fejez ki:

„Igazságot tett az én Magas Teremtőm”,

hanem ezen állításának az alapját meg is magyarázta a Paradisom azon soraiban (VII. ének), a hol a Megváltó kiengesztelést tanát hirdeti s a hol azt mondja, hogy az elesett ember csak akkor nyerheti vissza méltóságát, ha előbb a bűnét, igazságos büntetés elszenvedésével, levezekelte.

Így vélekedett Aquinói Szt. Tamás és Dante, a kik közül az előbbi a kereszténységet az ó-kor legkiválóbb szellemi termékével, a görög bölcseleti gondolkodással kötötte össze, az utóbbi pedig azt a jövővel kapcsolta egybe s az életben a művészet alakjába öntötte, mindketten pedig a megtorlás fogalmát állították oda a büntetés alapjául.

De mindeddig a kiengesztelési tan oly egységesként jelentkezett, hogy abban az erkölcsi oldal egyáltalában nem volt elválasztva a jogi oldaltól. A büntetést erkölcsi kiengesztelésnek tekintették, mert a jognak a fogalma még nem volt megvilágítva tartalmának a teljes ismeretével. A distinctiónak a megismerése a modern büntetőjog-tudománynak volt főntartva; a modern tudománynak volt főntartva annak a megismerése is, hogy az erkölcsi rendnek két oldala van, ú. m. az emberi akarat belső erkölcsisége és az emberi cselekmények igazságossága, a mi ismét az erkölcsi rendnek kétféle megsértését teszi lehetővé, ú. m. a tisztán az erkölcsiséggel ellenkező sértést és az igazságossággal ellenkező sértést; viszont ez is szükségessé teszi, hogy az erkölcsi rendnek erkölcsi oldaláról való helyreállítása, vagyis az *erkölcsi elégtétel* és az erkölcsi rendnek az igazságosság szempontjából való helyreállítása (vagyis a megsértett igazságosság

helyreállítása), a *jogi elégtétel* formájában, megtörténjék. Az eddig ismertetett doctrinák azt hirdették, hogy az emberektől megsértett erkölcsi rendet az emberi akarat fölötti többségében kell helyreállítani a büntetéssel és hogy az ember önmaga erejével nem képes megszabadulni azon degradációtól, a melyet cselekményével önmagának okoz.

Lássuk már most azon phasisokat, a melyeken át a megtorlási elmélet fokozatosan keresztülment mindaddig, míg az emberi büntető igazságszolgáltatás alapelvét valóban át nem alakította.

(Folyt. köv.)

A PSYCHOPHYSIKAI TELJES INGERSOROK MÓD- SZERÉNEK ELMÉLETE.

— Befejező közlemény. —

Visszatérve az előbb mondottakra, kimondhatjuk, hogy bár a szórási terület megállapítása nagy fontossággal bír, mégsem repraesentálhatjuk practikus esetekben a különbségi érzékenységet a b ítélet szórási területének reciprok értékével Mert elvégre is igen sok függ attól, hogy hány b ítélet esett a szórási területre. Más szóval: oly esetben is, ha teljes ingersorokkal operálunk a különbségi érzékenység (Unterschiedsempfindlichkeit) megállapításánál nemcsak az ítéletek görbéjének basisa, hanem a görbe által bezárt terület is bír kriterium jellegével.

Mindezeket tekintetbe véve, *G. E. Müller*¹ a teljes ingersorok használatánál a már eddig fennállott számítási módszerek fentartása mellett a következő speciális számítási eljárást ajánlja.

Construáljuk meg a b ítélet görbéjét oly módon, a hogy azt közvetlenül a kísérletből nyertük. Az abscissa H értékei fölé mint ordinátát felrakjuk minden H értéknek megfelelő b ítélet számát. Ez esetben b ítélet szórási területének egy bizonyos számú b ítélet felel meg, melyet a görbe és az abscissa egy része által határolt terület képvisel. Már most határozzuk meg azon H területet, mely azon esetben, ha ezen terület minden H -jára csakis b ítélet esnék (a kísérletek ugyanazon eloszlása és száma mellett) ugyanannyi b ítéletet nyújtana, mint a hány b ítélet az eredeti szórási területnek, a b görbe helyes construálása mellett,

¹ *G. E. Müller*, Die Gesichtspunkte und die Tatsachen der psychophysischen Methodik. (Ergebn. d. Physiologie II. Abth., II. Jahrg., herausg. von Asher und Spiro.) 143. s köv. l. — *G. E. Müller* az, ki a psychologusok figyelmét a teljes ingersorok módszerére felhívta s kinek dolgozata nekem is vezérfonalul szolgál.

tényleg meg is felel. Vagyis más szóval azon ν magasságú parallelogramm alapját határozzuk meg, melynek területe meg-egyezik a helyesen construált b görbe és a szórási területnek megfelelő abscissa rész által határolt terület nagyságával. Az ily módon nyert abscissának nagyságát Müller a b ítéletek ideális területének nevezi. Ez a terület azért ideális, mert accidentalis és nem eliminálható hibaforrások belejátszása nélkül a b ítéleteknek valóban ezen H terület (szórási terület) felelné meg. **A b ítéletek ezen ideális területének Ib reciprok értékét a különbségi érzékenység mértékeül vehetjük.**

A következő egyszerű képlet útján számíthatjuk ki a b ítéletek táblázatából az Ib -t, a b ítélet ideál területét.

$$Ib = \frac{i \cdot \Sigma b}{\nu}, \quad (1.)$$

melynél i jelenti a H ingerek közt fennálló állandó differentiát, Σb az egész kísérletsorozat folyamán nyert b ítéletek összegét és végül ν az egyes H -kra vonatkozó állandó kísérleti számot. Az egyenlet által kiszámított Ib értéke egyenlő ν mellett annál nagyobb megközelítéssel áll, minél kisebb az i . Ha Σb -t ν -vel elosztjuk, akkor a hányados a H -k azon számát képviseli, mely a tényleg nyert b ítéletek összegét adná, ha minden H -nál csupán b ítéletet kaptunk volna. Ha a H -k számát meghatároztuk, akkor igen egyszerűen járunk el a b ítélet H területének meghatározásánál, mert csak ezen $\frac{\Sigma b}{\nu}$ -et kell a constans i -vel

megszoroznunk. Ez az $\frac{i \cdot \Sigma b}{\nu}$ érték fejezi ki azon H területet,

melyet experimentális úton is nyernénk, ha minden i -re ν kísérlet esnék, melynek mindegyike csak b ítéletet szolgáltatna, és ha ezen b ítéletek összege egyenlő lenne a tényleg nyert b ítéletek összegével, melyet oly kísérletsorozatnál nyertünk, melynél i intervallumot használtunk és minden H -ra eső ν számú kísérletet végeztünk. Megjegyzendő, hogy ezen eljárás mellett a b ítélet görbéje és az ideális terület által határolt terület (négyyszög) kiszámítása a különbségi érzékenység megállapítására közömbös, mert hisz a parallelogramm magassága, egy és ugyanazon ν mellett, az ideális terület bármely kiterjedésénél ugyanaz, t. i. ν . — A különbségi érzékenységet tehát teljes ingersorok felhasználása

esetén a b ítéletek ideális területének meghatározásával egyértelműleg állapíthatjuk meg.

Teljes ingersorok módszere mellett a b ítéletek ideális területén kívül több oknál fogva az n és a k ítéletek ideális területei is érdekelnek bennünket. Az Ib meghatározásának megfelelőleg a tényleg nyert n és k ítéletek összegéből, a constans intervallumból és az egyes H -kra eső kísérleti számból, v -ből, hasonló képletek útján kiszámíthatjuk úgy az n , valamint a k ítéletek ideális területeit is. E czélból a következő képletek állíthatók fel:

$$In = \frac{i \cdot \sum n}{v} \quad (2.)$$

$$Ik = \frac{i \cdot \sum k}{v} \quad (3.)$$

Minél kisebb In és Ik értéke, annál nagyobb a különbségi érzékenység és annál nagyobb ezen két ítéleti kategória pszichológiai súlya a két szélső ítélet kategóriájával, n és k -val szemben.

Igen fontos a teljes ingersorok használatán felépülő számítási eljárásnál az, — a mi ezen módszer alkalmazhatóságát nagy mértékben emeli, — hogy az itt nyert különbségi érzékenység mértéke az inger különbségi küszöbnek *accidentális változásától és ezen folytonos változásnak eloszlási törvényétől független*, mert hisz a különbségi érzékenység ez úton való meghatározásánál egyedül csak a b ítéletek ideális területét vesszük figyelembe és nem egyúttal az n és k ítéletek összegét és ezen utóbbi ítéletek eloszlási rendjét, mely tudvalevőleg az alsó és a felső különbségi küszöb értékétől függ.

Ily módon tehát *minden hypothesis nélkül* meg tudjuk határozni a különbségi érzékenység nagyságát.

Megemlítendő még azon érdekes tény, hogy a *három ideális terület a Fechner-féle tér (helyzet) és időhibától (Raum- und Zeitfehler) teljesen független*. Mert meg kell gondolni, hogy az ideális területek meghatározásánál az *egész területet* vesszük tekintetbe, a melyre b (illetőleg n és k) ítéletek esnek. Példának okáért a b értékeknek megfelelőleg egy négyszöget nyerünk, melynek alapját vesszük mértékül. Tegyük fel már most, hogy egy időhiba lépne fel, akkor az *egész négyszög* egyszerűen eltolódnék az időhiba előjele szerint jobbra vagy balra, de a *négyszög alapja mindamellett állan-*

dóan ugyanaz maradna. Ezen *Fechner-féle constans hiba teljesen* ellentétes constellatióknál a küszöbértékekhez *különböző előjellel*, de *egyenlő abszolút értékkel* fűződik. Ha tehát a kísérleteknél csupán a *Fechner-féle constans hiba* működik, miként azt *Fechner* vélte, akkor annak eliminálása fölötte egyszerű lenne. Képletek útján történő számítások azonban kimutatták, hogy oly factorok is működnek, melyek nem vehetők be a *Fechner-féle constans hiba* körébe, vagyis más szóval azon *hibafactorokat* kutatták fel, melyek összehatásukban a *Fechner-féle constans* hibában jelentkeztek. Ily módon bizonyos psychophysikai típusokat ismertek meg, mely típusok abban különböznek egymástól, hogy a kísérleteknél jelentkező *constans hiba* a különböző típusoknál különböző értékkel bír. Egy ezen úton megállapított factor az *ú. n. abszolút benyomás* is.

Ha a kísérleteknél az *abszolút benyomás*¹ hat, akkor az *Ib* területe mind a négy különböző idő és tér constellatióknál más lehet. Ha az alapinyert, *A*-t minden kísérletnél a *H* ingerek előtt adjuk, akkor az abszolút benyomás úgy hathat, hogy *több objectív helyes* ítéletet nyerünk, mint abban az esetben, ha az alapinger következne időben a *H* ingerek után. Az első esetben több *n* és *k* ítéletet nyerünk, mint a második esetben s épp ennélfogva az *n* és *k* ítéletek ideális területe különböző lesz, a szerint, hogy az első vagy második esetben nyert ítéletek összegét használjuk fel az *In* illetőleg *Ik* kiszámításánál.

Az abszolút benyomás most jelzett hatása abban áll, hogy az első esetben az *n* ítéletek összege nagyobb, mint a második esetben a *k* ítéletek összege és viszont az első esetben a *k* ítéletek összege nagyobb, mint a második esetben az *n* ítéletek összege, azaz

$$\Sigma n_I > \Sigma k_{II} \text{ és } \Sigma k_I > \Sigma n_{II} \quad (4.)$$

tehát

$$\Sigma n_I + \Sigma k_I > \Sigma n_{II} + \Sigma k_{II}. \quad (4a.)$$

¹ Lásd bővebbet *Martin und Müller*, Zur Analyse d. Unterschiedsempfindlichkeit. Leipzig, 1899. 150 és 188. s. köv. l.; *W. Frankl*, Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. 28. kötet. 1. s. köv. l.; *Kinnaman*, American Journ. of Psychology. Vol. 12. 251. l.; *Angell*, American Journ. Vol. 12.; *Ament*, Wundts philosophische Studien, 16. kötet, 184. l.; *Külpe*, u. o. 18. kötet, 338. l.; *Müller*, Methodik. 113. s. köv. l.

De ezzel együtt változik a b ítéletek száma is és pedig

$$\Sigma b_I < \Sigma b_{II} \quad (5.)$$

vagyis az első esetben a b ítélet ideális területe kisebb lesz: tehát a különbségi érzékenység nagyobbnak jelentkezik, mint a második esetben. Ha egy középértéket kívánunk felmutatni és ha a kísérletet legalább két teljesen ellentétes főesetben vittük volt véghez, — például akustikai kísérletnél, melynél hiányzik a tér-constellatio, — akkor

$$\frac{\Sigma b_I + \Sigma b_{II}}{2} \quad (6.)$$

értékét helyettesíthetjük $\frac{i \cdot \Sigma b}{v}$ képletbe.

A teljes ingersorok alkalmazásánál lehetővé vált speciális számítási eljárásnak mindeme előnyei mellett megvan azon hátránya, hogy az így nyert értékek semmi felvilágosítást sem nyújtanak az alsó és felső különbségi küszöbnek egymáshoz való viszonya felől. Csak azt tudjuk, hogy az alsó és felső különbségi küszöb befolyásolja a b ítéletek ideális területét, de nem tudjuk meg azt, hogy mily módon és mennyiben hatnak a b ítéletek ideális területének kiterjedésére.

Ha tehát egyáltalában valami felvilágosítást óhajtunk a két küszöbérték egymáshoz való viszonyáról nyerni, akkor meg kell határoznunk a két küszöbérték nagyságát, minél fogva vissza kell térnünk a *constans módszernél* (Meth. der *r.-* und *f.-Fälle*) fennálló számítási eljáráshoz, mert hisz magától értetik, hogy a kísérletileg nyert értékeket a *constans* módszernél alkalmazott számítási eljárás alá is lehet vetni. A teljesség kedvéért álljanak itt a közvetlen eljárás szerinti képletek.

$$Sf = H - A,^1 \text{ mely } H\text{-nak megfelel } n = 0,5$$

$$Sa = H - A, \text{ mely } H\text{-nak megfelel } k = 0,5.$$

¹ Sf jelenti a felső, Sa az alsó különbözőzeti küszöböt. H jelenti Sf egyenletnél azon ingert, melyre 50% „ n ” ítélet, az Sa egyenletnél pedig azon ingert, melyre 50% „ k ” ítélet esett. Lásd bővebbet a

Minthogy azonban ezen értékeket csak akkor határozhatjuk meg pontosan és egyértelműleg, ha a kísérleteket ellentétes idő- és tér-constellatio mellett végeztük s minthogy tehát legalább két teljesen ellentétes főesettel kellett operálnunk, a következő képletek állanak:

$$\begin{aligned} Sf &= \frac{Sf_I + Sf_{II}}{2} \\ Sa &= \frac{Sa_I + Sa_{II}}{2} \end{aligned} \quad (7.)$$

Ha már a két küszöbértéket megállapítottuk, az időhibát, $\pm p$ -t megkapjuk, ha

$$Sf_I - Sf_{II} \text{ vagy } Sa_{II} - Sa_I. \quad (8.)$$

Azt is tehetjük, hogy az eredményekből a meghatározandó küszöbértékeket nem a constans módszernél használt számítási eljárással határozzuk meg, hanem az eredményekkel úgy járunk el, mintha ezeket a *határmódszer* (Meth. der Minimaländerungen, vagy Abstufungsmethode) útján nyertük volna. Természetesen a teljes ingersorok útján nyert értékekkel egész egyszerűen, a határmódszer számítási mivelete szerint nem lehet eljárni. Míg a különbözőzeti küszöböt megállapító határmódszerrel csak két vagy négy értéket nyerünk, melyből a két küszöbértéket kiszámítjuk, addig a constans módszernél vagy a teljes ingersorok módszerénél minden kísérletsornál *annyi* értéket (ítéletet) kapunk, a mennyi a kísérletek száma. Ha tehát az utóbbi két módszer által létrejött eredményekből a küszöbértékeket a határmódszer számítási eljárásával óhajtjuk megállapítani, akkor a rendestől eltérő miveletet kell alkalmaznunk.

E célra *Foucault*¹ a következő módot ajánlja. Minden egyes kísérletsornál kiválasztjuk a v számú értékek közül a legmagasabb és legalacsonyabb H ingert, melyet az alapingerrel, A -val összehasonlítva, a kísérleti személy egyenlőnek jelentett ki. Ha már most minden egyes kísérletsornál kikerestük e két jellemző értéket, akkor kiszámíthatjuk e két érték számtani

valószínűségi számítás kézikönyveiben, továbbá *Fechner*, *Collectiv-masslehre*; *Kries*, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*.

¹ *Foucault*. La psychophysique. Paris, 1901. 352. és 356. l.

középértékeit. Az egyik (legnagyobb) érték képezi azután a felső, Sf , a másik (legkisebb) érték az alsó különbözeti küszöböt, Sa -t.

A *Foucault*-féle eljárásnál talán jobb, először is, mert már több értéket használni fel a küszöb meghatározására a *Müller* által javasolt módszer.¹ Ezen módszer szerint minden kísérlet-sornál négy értéket keresünk meg és pedig először azon H -értéket, α -t, mely a legkisebb valamennyi A -nál nagyobbban ítélt H közt, másodszor β ingert, mely a legnagyobb valamennyi A -nál nem nagyobbban tetsző H közt, harmadszor γ ingert, mely valamennyi H között a legkisebb, melyek A -nál kisebbnek jelentettek ki és végre δ ingert, mely valamennyi A -nál kisebbnek ítélt H -k között a legnagyobb. Ezen négy értékből kiszámítható a két különbözeti küszöbérték, mert hisz e négy érték azonos azon négy határértékkel, melyet a határmódszer felhasználásával a csökkentési és növelési eljárás útján nyerünk.

A különbség

$$\frac{\alpha + \beta}{2} - A \quad Sf\text{-et}, \quad (9.)$$

$$A - \frac{\gamma + \delta}{2} \quad Sa\text{-t} \quad (10.)$$

képviseli. Ha ily módon kiszámítjuk az egyes kísérleti sorokból az Sf és Sa -t, akkor még hátra van mindezen értékekből a számtani középértéket meghatározni. Az idő- és térhibát a kiszámított küszöbértékekből megállapíthatjuk, mely szerint

$$p = \frac{Sf_I - Sa_I}{2} \quad (11.)$$

$$p = \frac{Sa_{II} - Sf_{II}}{2}.$$

Végül még ez a kérdés merül fel, vajjon lehet-e egyáltalában valami összefüggést felmutatni, mely egyrészt a b ítéletek ideális területe és másrészt Sf és Sa értékei között fennáll. Egy, itt tovább nem fejtegetendő, *Müller*-nek idézett munkájában

¹ *Müller*, Methodik. 155. s köv. l.

Neissel egy kísérleténél (u. o. Anhang, II. 236. l.):

$$b) \begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array} \left. \vphantom{\begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array}} \right\} z = 9 \quad Ib = \begin{cases} 346 \\ 295 \end{cases}$$

Egy következő kísérletnél, hol $A = 8000$ gr. (Anhang, II. 000. l.) következő értékeket nyertem:

$$c) \begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array} \left. \vphantom{\begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array}} \right\} z = 9 \quad Ib = \begin{cases} 1850 \\ 1720. \end{cases}$$

Összehasonlítva Wreschner és Neissel egy-egy kísérletét, melyeket ugyanazon külső körülmények mellett végeztek s melyeknél $A = 2000$, $i = 100$, $v = 40$.

$$d) \begin{array}{l} \text{Wreschner} \\ \text{Neissel} \end{array} \left. \vphantom{\begin{array}{l} \text{Wreschner} \\ \text{Neissel} \end{array}} \right\} z = 10 \quad In = \begin{cases} 370 \\ 480. \end{cases}$$

Már ezen példákból is látható,¹ hogy a szórási területtel közvetlenül az eshetőleges változás nem mérhető, hanem állíthatjuk, hogy az ítéletek szóródása, az eshetőleges változás a szórási területen kívül még a szórási területnek megfelelő ítéletek számától is függ, a mi nem egyéb, mint az ideális terület változó nagysága. E szerint mondhatjuk, hogy a szóródás annál nagyobb, minél nagyobb egy ítéleti kategóriáknak megfelelő szórási terület és az ideális terület viszonyszámának értéke. Tehát minél nagyobb $i.z$ viszonya $\frac{i \cdot \sum b}{v}$ -hez, annál terjedelmesebb

¹ Felemlítendő még egy kísérlet, melynél az alapinger $A = 400$. (Wreschner 228. l.). Mindkét constellatiónál nemesak i és v , hanem még In is ugyanaz volt.

$$\begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array} \left. \vphantom{\begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array}} \right\} z = \begin{cases} 12 \\ 14 \end{cases} \quad In = 182 \quad \text{Esh. vált.} = \begin{cases} 2,62 \\ 3,6 \end{cases}$$

Ezekkel szemben egy saját kísérletemnél, melynél $A = 1000$, $i = 20$ volt

$$\begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array} \left. \vphantom{\begin{array}{l} \text{I. Constellatio} \\ \text{II. "} \end{array}} \right\} z = \begin{cases} 12 \\ 14 \end{cases} \quad In = \begin{cases} 130 \\ 170 \end{cases} \quad \text{Esh. vált.} = \begin{cases} 3,6 \\ 3,2 \end{cases}$$

tehát habár a II. constellatiónál a szórási terület $i.z$ nagyobb volt, mint az I. constellatiónál, mégis az eshetőleges változás $\frac{v.z}{\sum v}$ kisebb.

az eshetőleges változás. Az eshetőleges változás mértékét kifejezi tehát ezen képlet:

$$i \cdot \frac{z}{\Sigma} \quad (13.)$$

miből egyszerűsítés útján

$$\frac{z \cdot v}{\Sigma} \quad (14.)$$

képlethez jutunk.

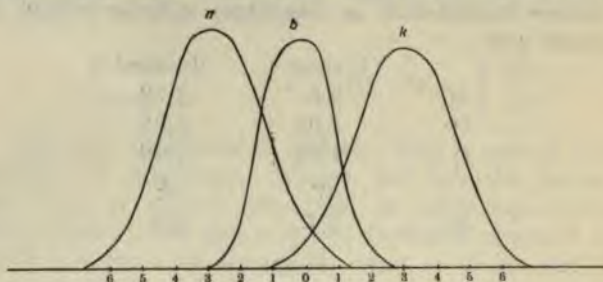
Ha már most ezen képlet alkalmazásával kiszámítjuk a fent említett kísérletekből az eshetőleges változás értékét, akkor ez egyenlő lesz

	I. const.	II. const
a)	2,6	2,76
b)	2,61	3,05
c)	1,94	2,09
	W.	N.
d)	2,7	2,2

Még egy kérdésről szólhatunk, mely a különbségi érzékenység analízisének bizonyos érdekléssel bír, t. i. arról, hogy milyen élesen vannak az egyes ítéleti kategóriák egymástól elválasztva. Láthatjuk ugyanis, ha több kísérletet összevetünk, hogy két ítélet kategóriagörbéje által bezárt területnek hol kisebb, hol nagyobb közös része van, azaz két különböző ítéletgörbének ágai hol jobban, hol kevésbé divergálnak egymástól.

Psychológiai és methodikai szempontból igen kíváncsi, ha az ítéletek szétválására valamilyen mértéket találunk. *Wreschner*, ki tudomásom szerint ezen kérdéssel először foglalkozik, e kérdést azon tétellel véli eldönteni, hogy két szomszédos ítélet-kategória (pl. *n* és *b* vagy *b* és *k*) annál kevésbé van egymástól elválasztva, minél kevesebb közös *H*-juk van. Így például *b* ítélet jobban van *n* ítélettől elválasztva, mint *k* ítélettől, ha *k* + *b* ítéletek közös *H*-ja = 7, míg *b* + *n* ítéletek közös *H*-ja = 8.

Ezen eljárást azonban *Wreschner* maga sem tartja elég finomnak, azért ajánlja, hogy vegyük szemügyre minden görbénél a görbe felemelkedő és alászálló részét és hasonlítsuk össze a görbe ezen két részének megfelelő H -k számát egymással. Így pl. *Norden* egy kísérleténél (*Wreschner*, 63. l.) a b görbének felemelkedő része 4 H -t, az alászálló pedig 5 H -t tartalmaz. Véleményem szerint azonban ezen mértéknél az i -nek teljes negligálása, miként ezt *Wreschner* teszi, a mérési eredmény finomságából nagyon sokat levon, ha egyáltalán oda nem hat, hogy a mérést többé-kevésbbé illusorikussá ne tegye. Mert nem közömbös, hogy mily nagy a közös területnek basisa, azaz

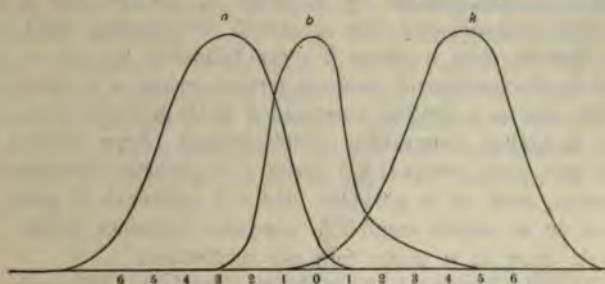


1. ábra.

hogy mekkora a közös H -k i -vel való sorozata. Mert természetesen annál nagyobb lesz a különböző ítéletek elválása egymástól, minél kisebb a két ítélethez tartozó közös H -k száma és minél kisebb az i értéke. Úgy hogy egyenlő számú közös H -k esetén az ítéletek elválásának érzékenysége az lesz a döntő, hogy melyik kísérletnél volt i kisebb, illetőleg nagyobb. Ez az utóbbi megjegyzés azon esetben áll, ha theoretikus szempontból egyáltalában megengedhető két kísérletnél az egyazon ítéletek elválását egymással összehasonlítani. Abban az esetben azonban, ha a teljes ingersorok módszerét a lehető legkisebb i alkalmazásával használjuk, akkor az i -nek szerepe kevés, úgy hogy az nagyobb hiba okozása nélkül elhanyagolható.

Miként a különbségi érzékenység meghatározásánál, úgy az eshetőleges változás mértékének megállapításánál *Wreschner* nem veszi tekintetbe a kísérleti számok összegét. S meg ha az

i értékét belevonná is definitiójába, mégsem lenne a mértékegység helyes, mert az illető abszisszarészen kívül a görbének közelebbi alakja is mérvadó. Mert szerinte például a b ítélet ugyanoly élesen van egyrészt az n , másrészt a k ítéletektől elválasztva, ha a b görbe felemelkedő részének ugyanannyi H felel meg, mint a b görbe alászálló részének. Az 1-ső ábrában felmutatok egy oly b görbét, mely *Wreschner* felfogása szerint ugyanoly élesen lenne az n és k görbétől elválasztva. Már pedig rövid szemlélet után látható, hogy a k görbétől élesebben válik el, mint az n görbétől, dacára annak, hogy ugyanannyi H felel meg a b görbe egyik mint másik ágának.



2. ábra.

Másrészt pedig *Wreschner* definitiója szerint például b ítélet jobban lenne n ítélettől elválasztva, mint k ítélettől, ha a b görbe n ítélet felé eső ágának kevesebb H (kisebb abszcissa-érték) felelne meg, mint a k ítélet felé eső ágának. A második ábra nyomán ki akarom mutatni, hogy habár a b ítélet görbéje sokkal jobban divergál az n ítélet, mint a k ítélet görbéjétől, nyomban szembetűnik, hogy az ítéletek egymástól való elválasztása nem csak ezen múlik. A k és b ítéletek elválása jóval nagyobb, mint a b és n ítéletek elválása. Különösen az a tény teszi *Wreschner* számítási eljárását használhatatlanná, hogy miután már gyakran előforduló accidentális hibaforrások következtében néhány H értékre nem esett egy bizonyos ítéletkategoriaból egy ítélet sem, a következő H -ra ismét esik egy vagy kettő. Exact számításnál ezen utóbbi H -t nem szabad elhanyagolni és a beszámítása folytán a H terület igen alaposan megnyúlik a

görbe másik részének rovására, melynél nem történt ily rendetlenség. *Wreschner* számítási eljárása szerint ilyen kísérleteknél az ítéletek elválasztásában egész helytelen képét nyernénk.

Mindebből kitűnik, hogy egyedül az abszcissarész meghatározása nem lesz helyes mértéke a különböző ítéletkategóriák egymástól való elválasztásának. Rövid megfontolás arra az eredményre vezet, hogy a H -k számán kívül még a görbe felemelkedő része és a neki megfelelő abszcissarész és a görbe alászálló része és az ennek megfelelő abszcissarésztől alkotott területek egymáshoz való viszonya sem képezheti a kérdéses görbék elválasztásának mértékét. Mert előfordulhat a kísérleti eredmények graphikai construálásánál oly b görbe is, melynél bár a görbe α ága (felemelkedő) és a neki megfelelő abszcissarész által bezárt terület kisebb, mint a görbe β része (alászálló ág) és az ennek megfelelő abszcissarésztől határolt terület, mégis a b ítélet-görbe kevésbé van az α ágához szomszédos ítélet-görbétől elválasztva, mint a β ágához szomszédos ítélet-görbétől. Erre például szolgál az első ábra, melynél a b görbe a k görbétől élesebben van elválasztva, mint az n görbétől, bár a b görbének k görbe felé eső ága és az ennek megfelelő abszcissa határolta terület jóval kisebbek, mint az n görbe felé eső területrésze.

Elvégre közelebbi magyarázatot nem is kíván azon fel fogás, hogy ha két görbe elválasztásának mértékét meg akarjuk határozni, hogy akkor nem lehet csupán az egyik görbe alakjából kiindulni, hanem mindkét görbét kell tekintetbe venni, még ha a két görbe között fenn is áll bizonyos törvényesség. Ha ismerjük az egyik görbét, pl. a b görbét, akkor a másik, pl. n görbének csak egy részét construálhatjuk meg, azonban az n görbének azon része, mely egyrészt az n , másrészt pedig a k görbével lép fel egyszerre, a b görbe ismerete daczára sem construálható meg. Abban az esetben azonban, ha úgy az n görbe keresztezését a k görbével tekintetbe nem vennénk, pl. mint nem vinnők be a „sokkal nagyobb” ítéletkategóriát, akkor a b görbe alakja egyúttal az n görbe alakját is közvetlenül megadná. De ezt rendesen nem tehetjük, azért kell két szomszédos ítélet elválasztásának mértékénél mindkét görbét figyelembe venni. Erre a célra *Müller* egy igen alkalmas módszert ajánl, mely szerint három egymás mellett levő görbe elválasztásának mértékét egyedül két-két szomszédos görbe által alkotott közös területek viszonya

képezi. Vagyis minél élesebb két ítélet-categoriának egymástól való elválasztása, annál kisebb a nekik *megfelelő görbe és az abszcissarésztől bezárt terület reciprok értéke*. Így például az 1-ső ábránál a k és b görbék által bezárt közös terület kisebb, mint a b és n görbék által határolt közös terület, ennél fogva b a k ítélettől *jobban* van elválasztva, mint az n ítélettől.

A mi itt a teljes ingersorok módszerénél áll, az épp oly szigorral keresztül viendő a többi psychophysikai módszereknél, különösen azonban a constans módszernél, ha az ítéleti görbék igen sok kísérlet alapján szerkesztettek. Érdekes lenne kikutatni, hogy van-e különbség az ítéletek elválasztásának élességében, ha a constans módszernél az egész H -k közötti differentiát *abszolút* egyenlőnek vesszük, vagy pedig ha a differentia a Weber-féle törvény kívánalma szerint csak *relatív* egyenlő. Theoretikus okoknál fogva valószínűnek tartom, hogy ha az utóbb említett módon construáljuk a H ingereket, akkor az n és k ítélet elválasztása a b ítélettől körülbelül egyenlő lesz, míg az első esetben a k ítélet a b ítélettől *élesebben* válik el, mint az n ítélet a b ítélettől.

*

Ezekkel befejeztük mindazt, mit a psychophysikában a teljes ingersorok módszeréről és ennek teoriájáról a kísérleti eredmények mai állása mellett mondhattunk. Néhány módszertani és hibaelméleti kérdés eldöntése, valamint e módszer viszonya a többi módszerekhez még jóval több kísérleti sorozat kidolgozását igényli.

Dr. Révész Géza.

A HALÁL MOTIVUMA ÉS A HALÁLTÁNCZ.

— Első közlemény. —

I.

A halál motivuma.

Ha könnyek közt mosolygunk, elborulásunkra öröm derül, ha a komikum csókot ad a tragikumnak, a szomorúság vígsággal ölelkezik. Az egyiket Eötvös, a másikat Laube mondja, de lényegében a humort egyféleképen magyarázzák. E könnybe fűrésztött mosolygásnak classikus megtestesülése Shakespeare Hamletjének egyik jelenete. A két sírásó élcelődik, hogy az úri nép könnyebben ölheti vízbe magát, mint a másik, hogy a legrégibb nemesember a sírásó, hogy tartósabb hajlékot épít, mint az ács, kőműves vagy a hajómester. Úgy dobálják a koponyát, mint a rögöt, mely mellé tapadt.

„Ó! az ily vendégnek egy gödör,
Egyéb semmi se kell.“

Hamlet látja a koponyákkal üzött labdajátékot. Az egyik államférfiú agya lehetett, ki Istennel is perbe szállt volna s kin ma a legjámborabb állat is túltesz. Ez bizonyára udvaronez volt, ki Féreg asszonyossággal szeretkezik. Emez jeles ügyvéd hírében állott, kit szörszálhasogatás, ravasz fogás meg nem ment a ripők sírásó goromba ásócsapásától. Ez itt Jorich, kinek mókáin annyi ember vidult:

„Fejedelmi Caesar, ha föld röge lett,
Lyukat töm, hogy kizárja a szelet;
Oh, hogy ki a világ félelme volt,
E sár, most egy repedt falon a folt. (V. felv.)

Az egymás felé dobott koponyákon elmélkedő Hamlet maga az ember, a múmiává aszott test is maga az ember. Az elmulás az ember sorsa, a gondolkodás az ember adománya. Megpihenni ott, hol „nem fáj semmi“, halandó osztályrésünk, de gondolkodni arról, hogyan halunk meg, emberi tehetségünk. Sorsunkkal szemben gondolkodásunk győz s Pascallal mondjuk, hogy ebben van a mi méltóságunk. De végzet és gondolkodás viszonya olyan változó, mint a milyen változók maguk az emberek vagy maga a sors. Meghalni elfeledve vagy meghalni dicsőn, gondolkodni úgy, hogy gondolatunk közhely vagy hogy elmélkedés legyen, mostoha végzet, nemes sors, fukar adomány, gazdag jutalom, kinek a milyen jutott, ki milyent érdemelt. Ki milyent érdemelt! „Ez a bökkenő.“ Várakozásunk kijátszása, reményünk összeomlása lelki valónk átalakulását magyarázzák. Várni valamire, gondolni valamit, hinni valamiben, de meg nem találni azt, a mire vártunk, a mit gondoltunk vagy a miben hittünk, azt jelenti, hogy ez a hittünk nem sziklaszilárd. A mit az élettől várunk, bizonytalan, a mit gondolunk róla, megtántoríthat, a mivel bízunk benne, megteveszthet. A halál rejtély, az élet álom s minden töprengésünk vége az, a mit Calderon Segismundója mond:

Pues así llegé á saber
Que toda la dicha humana
En fin pasa como un sueño

(La vida es sueño utolsó jel.)

A philosophiának azért van története, mert az igazság megközelítésének módja más és más. A halálnak is van philosophiája és ennek a halálphilosophiának is van története. Philosophiája van, mert a halál bölcselemi problema. Története is van, mert e problema megfejtési módjai is különbözőek. Van költészete is, melynek forrása ugyanaz, mint elmélkedésünké. Az ész reflexiói az érzés melegén nőnek, mely gondolataink szövétébe belefonódik. Így hatja át a halál philosophiáját az elmulás borongó mélabúja.

Brunetiére mondja, hogy a lyrának három fő motivuma van: a szerelem, a természet s a halál. Így érthető, hogy az érzelmi költészet könnyen megszabadul a realitás béklyóitól. Brunetiére felveti a kérdést, miért van a lyrának bölcselemi jellege? „La réalité, toute réalité ne lui sert que d'un point de départ ou d'appui pour s'élancer au-delà d'elle, ainsi, tout naturellement.

plus qu'aucune autre forme de poésie la poésie lyrique tend à la poésie philosophique¹. A halál motivumának bölcselmi és művészi jelentősége van. A művészetek minden ágában találkozunk vele. Saint-Saëns komor compositiója a temetőből feltámadó holtak tompa sirárait a zene aetheri módján fejezi ki. Bartholomé szobra Páris Père-Lachaise temetőjében a halál eszméjének művészi megnyilatkozása. A szobrásznak az a gondolata, hogy Páris típusait mutatja be, művészi felfogásra vall. E típusok inkább az élethez való ragaszkodásnak, mint a halálfélelemnek a kifejezői. A középkor macabre-festészetét az asketizmus jellemzi, halálképeire a mysticismus homálya borul, mint a renaissance-koriaknak az alakok nagyobb elevensége ad kedvesebb varázst. Amott a formák merevsége a lelkeknek mogorva zárkózottságára vall, emitt a könnyebb mozgékonyság már a kedély serényebb vidámságáról tanuskodik.

Néhány philosophiai munkát s a világirodalom egy-két remekét fejtegetjük, hogy a halál fogalmának bölcselmi és költői feldolgozásairól fogalmat alkothassunk: egyrészt az ind., a görög philosophiát, Jób könyvét, Pascalt, Bossuet-t, Schopenhauert, másrészt az upanisádokat, a Mahabaratát, Euripidest, Shakespearet, Ugo Foscolo, Pindemonte, Csokonai és Debreczeni költeményeit.

Midőn Siddharta Buddha látja a nyomort, a halált, megveti az életet, mely kevés gyönyörűséget nyújt. Acvagoshas Buddha-Carita írja, hogy a szent Gautama Buddha lelkében a nirvana eszméje elhatalmasodott, teste pedig olyan volt, mint az aranyhegy csúcsa. Gautamát egész nap kétségek gyöttrik. A buddhizmus nirvana-eszméjét Rhys Davids úgy akarja megoldani, hogy a nirvanát csak kedélyállapotnak tekintí. Az élet mulandóságáért a nirvana örömei kárpótolják a hindut. A dhammapadában olvassuk, hogy az örömeknek ne csak egy fáját, hanem egész erdejét vágjuk le, mert ezek mögött rejtőzik a veszély. Ha megszabadulunk a szenvedélyektől, elérjük a nirvanát. Ha le tudtuk győzni a vágyat, mely az élet hiú gyönyöreinek az élvezésére készttet, fájdalmat nem érezhetünk. A hindu boldogságot talált a megsemmisülésben, mint Reviczky írja:

Kegyes Nirvána, befogadtad őket,
A soha többé fel nem ébredőket.

¹ L'év. de la p. lyr. au XIX-me siècle I/132.

A görög philosophia érintkezett a keletivel s annak nem egy vonása emlékeztet erre. Hivatkozhatunk a nagy hylosoistára, Anaximandrosra, ki azt állítja, hogy a keletkezéssel együtt jár az enyészet, a születéssel a halál. Herakleitos, az ephesosi bölcs, ki sokat tanult Anaximandrostól, a tüzet tartja „az enyészet és tenyészet forrásá”-nak, Parmenides, a nagy eleata pedig a lét és nem-lét kérdését veti fel, melyet méltán hasonlítottak össze Hamlet nagy monológjával. A halálról a görögök között legszebben Socrates elmélkedett. Socrates, kinek nagy tanítványa, Plato, aere perennius emléket állított, kit Aristophanes vakmerő szatirával gúnyolt ki, igaz bölcsként elmélkedett az elmúlásról. A philosophus, kit gyarló sykophanták állítottak pellengérré, ma a bölcssek eszményképe. Péterfy mondja, hogy Plato Gorgiasában Socrates általános érvényű morált tanít, de „e moral igazságát csak személye igazságán át érezzük.” Plato Apológiájában is ilyen eszmét hirdet Socrates, melyet nagy egyénisége értet meg velünk. Büszke öntudattal utasítja vissza Meletos, Anytos és Lykon vádját, hogy az ifjúságot megrontja és idegen isteneket imád. Mikor bírái a halálbüntetést kihirdetik, akkor mondja azt a kis beszédét, mely gyöngye a görög philosophiának. Nem fél a haláltól, már előre haladott kora miatt sem. A csatában is kitérhetne előle az ember, ha kegyelemért tudna könyörögni. Nehezebb a gonosztságot kikerülni, mint a halált. A lelket akkor fogja el a jóslás ihlete, mikor érzi, hogy már közel van a vég. Tudja, hogy az atheniek súlyosan meglakolnak majd vakmerő ítéletükért. Az a belső szellem, mely mindig megnyilatkozott, most sem ellenkezett, mert a halál bizonyára csak szabadulás lehet. „Már ha semmiféle érzéklés nincsen a halálban, hanem olyanforma a halál, mint az az álom, melyben alvasközben még álmoképeket sem lát az ember, hisz akkor rendkívüli nyereség a halál.”¹ Ha folytatása van az életnek a halál után, akkor ez boldogabb lehet, mint a földi tengődés, mert Hadesben Minos, Rhadamantys, Aiakos és Triptolemos igazabb bírák, mint azok, kik alaptalan rágalmaknak adnak hitelt. Milyen öröme telnék abban bárkinek is, ha Hadesben Musaiossal, Herodotossal vagy Homerossal találkozna. „Én halni indulok, ti élni: de hogy melyikünk indul jobb cél felé, az mindenki előtt titok, kivéve az

¹ Apol. 44. lap.

Istent.¹ Plato mesterien írja le Socrates és Cébés párbeszédét a lélekről. Socrates a pythagoreusi és az orphikus hittételre hivatkozik, hogy a lelkek, mikor elhagyják a test porhüvelyét, az alvilágba térnek. Természetes szükség, hogy a dolgok egymásból keletkezzenek. Az élet ellentéte a halál. Az életből a halál, a halálból az élet születik. Ha a meghalásnak is megvan az ellentéte, úgy ez bizonyára az újjáéledés, mi elég bizonyosságunk, hogy a lélek halhatatlan. A dialektika játszi könnyedségével hirdeti, hogy a halál megváltás lehet s hogy a halál után boldogabb élet vár ráuk. Ez a böcs, kinek magasztos türelme egész valónkat magával ragadja, napokig várta a Delosból visszatérő gályát. Lamartine művészien írja le, hogy a Hymettos orma felett pirkad már a hajnal, Theseus temploma és a Parthenon fényözönben fürdik, mikor Pireus mögött feltűnik a hajó. Socratest körülveszik barátai, kiknek a test gyarlóságairól beszél s a lélekről, melynek gondolat a tápláléka. Jós szeme a jövőbe lát, mikor porba omlik a vér- és húsisitenek hatalma:

Vous tous, grands et petits, race de Jupiter
Qui peuplez, qui souillez les eaux, la terre et l'air
Encore un peu de temps, et votre auguste foule,
Roulant avec l'erreur de l'Olympe qui croule
Fera place au Dieu saint, unique, universel,
Le seul Dieu que j'adore et qui n'a point d'autel.²

Ahhoz a népfajhoz jutottunk, melyre Lamartine czéloz. A mi Plato Apológiája a görög philosophiában, az Jó könyve az Ó-testamentumban. E munka műfaji hovátartozásával ma sem vagyunk tisztában. A művészi szerkezetű mű a Jahve szigorától sujtott halandónak kinos szenvedéseiről beszél. Hogyan illik fejtegetése tárgyunk keretébe? Jó, kit a prologusban jámbornak, istenfélőnek ismerünk, egyszerre csak arra ébred, hogy Isten nagy csapással sujtja. A napot is elátkozza, melyen született. Ha most a sírban nyugodnék, boldog volna. Mikor Jó bajongásait halljuk, Hamlet jut eszünkbe. A sír csak megváltása volna, hol „nem dühöngnek már a gonosztevők“. Kiknek az ereje kimerült, itt békésen pihennek. A foglyokat zsarnokuk többé nem ostromozza.

¹ H. 46. l.

² Prem. Méd. Poét. Mort. de Socrate, Hachette 238.

Sokan hiába várákoznak a halálra. Söhajtása meg nem szűnik, mint a patak omló árja. Az ember csak bura, bánatra született. Bár tetszenék az Úrnak őt, a porban kúszó férget eltipornia. Csak rövid pihenést engedne neki. Még a fa is remélheti, ha kivágják, hogy újabb hajtást bocsát. Ha az ember meghalt, mi lesz belőle? Mint kiszárad a tó vize is, úgy semmivé válik meg a halandó reménye. Ha van másvilág, akkor nincs okunk félni a haláltól. Így édes biztatás volna a vigaszunk. De nem így van: megszűnt minden a halállal. Összeomlik a hegy, kizökken a szikla, a víz kivájja a követ, az áram tovausztatja a földet. Eliphas, Bildad, Zophar és Elihu biztatgatják. Azt kérdezi tőlük, lehet-e hinni az Úr igazságszeretetében, ki, noha istenfélő volt, annyi csapást mért rá? Azt felelik, hogy Jób bizonyára bűnös, csak ő nem akar számot adni róla. Bildad szigorúan feddi, hogyan mert kikelni Isten ellen. Súlyos szenvedés vár rá. Majd a halállal fenyegeti, mely úton-útfélen leskelődik, testét szétmarczangolja, sátorából, hol biztonságban érezte magát, kiragadja. Nem fejtegethetjük a problémát, mely e mű alapgondolata, azokat a kérdéseket, melyek amahoz fűződnek vagy mesterei szerkezetét, drámai jellemeit, a barátok érveléseit, melyek egy-egy theologiai álláspontot támogatnak, Jób választát, melyben több az emberi igazság, mint azoknak sokszor csalóka okoskodásaiban. Mi a mulandóságnak mély bölcsészettét gondoltuk és éreztük át. Jób azoknak a műveknek a sorába tartozik, melyekben philosophia és költészet művészien olvadnak össze. Ha Socrates igazságait nagy egyénisége, Jób gondolatait hányatásai teszik igazakká. A halálról annyit és olyan mélyen elmélkedett, mint a dán királyfi, de mint Hamlet sokat is szenvedett s e gyötrelmek láttára Jób költőjével sóhajtunk fel:

„Minden csak semmi: ez a végtanulság,
Örülni, sírni egyformán hiúság.”¹

Berach könyvében fordul elő, hogy a halál a testi és szellemi erő megszűnését jelenti. A Talmud megkülönbözteti a jó és a gonosz ember halálát. Jellemző a héber felfogásra Isten angyalának a fogalma. Összehasonlító kutatásokból kiderült, hogy a perzsa és a görög mythológiának nagy hatása volt a héber angelologia és eschatologia kifejlődésére. Az egyes angyaloknak

¹ Reviczky: „Az utolsó költő“.

megvolt a küldetésük. A halál angyaláról Aboda-Zara egyik helyén a következőket olvassuk: „Miközben bekövetkeznek az ember végső percei, kivont karddal lebeg felette a halál angyala. A kard végén egy kis epe van. Mikor a haldokló ezt megpillantja, tagjai megremegnek, szája pedig megnyílik. Erre a halál angyala szájába dobja az epedarabot, mire bekövetkezik a halál.”¹

Valóban meglepő a különbség a két felfogás között. A görög szereti a harmoniát, kerüli a torzot, a rendkívülit, a közönséges mértéket meghaladót, a zsidó nép gondolkodásában pedig a jahvaizmus zordonsága az igazságosztás kérlelhetetlen ridegségének a képzetével szövődött. Érezzük, hogy a kép, melyet a görög ember festett magának a halálról, abból a lélekből támadt, mely a szép iránt nagyon is fogékony volt, míg a halál angyalának a képe csakis ott keletkezhetett, hol porig alázza a föld fiát a bosszúálló Isten.

Az a szellem, melyet Jób könyvében ismertünk meg, Pascalt és Bossuet-t juttatja eszünkbe. A halál eszméjének a XVII. század francia irodalmában valóban Pascal és Bossuet adtak művészi kifejezést. Pascal, kinek világfelfogása homlokegyenest ellenkezik Tallemant és Motteville pajzán modorával, a halálról bölesként gondolkodott s mint költő irt róla. A XVII. század elején a világias szellem uralkodott. Pascal gondolatainak a mélységével ellensúlyozta ezt a szélesap epikureizmust. Nagy munkájában a Port-Royal szelleme tükröződik, mely csupán kerete a keresztény vallás apologiájának. Hogy Neuilly hidja mellett szerenésétlenül járt s hogy a tudásban is kételkedett, mysticismusra hajlik. Mikor az ember gyarlóságáról s az élet mulandóságáról beszél, megered költői ereje, lelke magasra szárnyal, megsiratja az ábrándokat, melyek után epedett és a hithez fordul. Pascal mondja, hogy kétféle a tudatlan ember: az egyik a csecsemő, a másik a tudós, ki ismereteinek a csekélységére eszmél. Ki tudja, hogy ébrenlétünk nem álom-e, mint gyakran azt álmodjuk, hogy álmodunk. Nem Montaigne-re gondolunk-e, ki azt írja, ha a halállal életünk meg is semmisül, csak üdvösség vár ránk, hogy megszabadultunk tőle: a síri nyugalom éjszakája nem kevésbé édes, mint az alvás álom nélkül. Pascal szívesen foglalkozott Epiktetos-szal és Montaigne-nyel. Ha Epiktetos örökösen int, hogy

¹ 20 b.

gondoljunk a halálra és azokra a bajokra, melyek elviselhetetleneknek tetszenek, ha Montaigne-nyel tartunk, hogy revelatio nélkül álom csak az élet, melyből halálunk óráján ocsudunk fel, megtaláltuk Pascal világfelfogásának két alapgondolatát: „Tout ce que je connais, c'est que je dois bientôt mourir.“ Elmulásunk tudata erőnk fogyatékoságát juttatja eszébe. Az ember gyenge nádszál, de ez a nádszál gondolkodik is. Le tudja rázni fogsága vasbilincseit s istenéhez emelkedik. Megenyhül lelkének fanyar sivársága, ha a hitre gondol.

Pascal Istenhez emelkedésének a genesise Bossuete emlékeztet. Bossuet, ki Isten, az egyház és a király tiszteletét beszédeiben nagyon is hangsúlyozta, Henriette Anne d'Angleterre felett tartott halotti beszédében a halál eszméjét fejtegeti. Az ecclesiasta szava: Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, művészi beszédre ösztökéli. Egy csapásban látja az emberiség sorsát s egy halálban elbizakodottságunk megvetését. Az élet csalóka, a dicsőség csak látszat. Közös sors vár mindnyájunkra. „La grandeur et la gloire! Pouvons-nous encore entendre ces noms dans ce triomphe de la mort?“ Mi lesz a nagyokkal, mi a dölyfösökkel? Ha az örök üdvösségre gondol, megvigasztalódik. Bossuet és Pascal lelki világa egészen rokon. Az ember gyarló, véges, Isten tökéletes, végtelen. Csupán a mód más, a hogyan e gyarlóság megismerésére jutnak, de a másik lépés könnyebben történetelt. Pascal a tudás mezejét járta be s a megismerés vissza-döbbsentette. Bossuet látta XIV. Lajos galans udvarának az üres pompáját, néhány parvenu rátarti gögjét, a bálványok leomlását, a remények délibábját, a vágyak szappanbuborékait, a nagyok sírját, mely, mintha Gray Tamás elegiáját olvasnók, bús mulandóságról beszélt.

Ha a XVII. század irodalmában Bossuet és Pascal az igazi lyrikusok, akkor ez a lyrismus a legmélyebb, mert magunkra eszmélésünk forrásából fakadt.

Az, kinek a világa komorabb, mint az indeké, sötétebb, mint a Jóbé, vigasztalanabb, mint a Pascalé, Schopenhauer. Egyik méltatója mondja, hogy mikor Schopenhauer a halálról ír, rendszerének csaknem minden alapgondolatát érinti. Socratesre hivatkozik, mikor azt mondja, hogy halál nélkül nincs philosophia. Az élethez való akarat az ember legbensőbb lényege, de ez az akarat vak. Ha az értelem győzött az akaraton, nyugodtan

várhatjuk a halált. A hogyan az élet semmiségéről és gyötrelmeiről beszél, a legsötétebb pessimismusra vall. Az élet folytonos csalás. A boldogság nem a jelenben van, csak a jövőben lehet. Az emberek igazságtalanok egymással. Keményen ostromozza az optimizmust, Leibnizet. Mindenki áhitozik a boldogságra. „Sokkal helyesebb a munkát, nélkülözést, nyomort és szenvedést, betetőzve a halál által, létünk céljául tekinteni, a mint ezt a brahmanizmus, buddhizmus és az igazi kereszténység teszik... Az új-testamentumban a világ siralomvölgynek van feltüntetve, az élet tisztulási folyamatnak és egy kínzó eszköz a kereszténység jelképe.”¹

Schopenhauer szavaival végeztünk is. A fejtegettük mozzanatokban a mulandóság bölcselétének nem egy pontját érintettük. Az indek eszmévilágának a nirvana-milieu, Socratesének Socrates, Jóbénak Jób, Pascalénak Pascal, Schopenhauerének Schopenhauer alakja sajátos szint kölesönöznek. Ennek a halálón való tépelődésnek a hitele az elmulást hirdetőknak az egyéniségében rejlik. Itt büszke közöny, aristokratikus fitymálás, zordon elborulás, ott a tudás könnyű megvetése, az élet komor pessimismusa színezik a bölcselkedés alapgondolatát: közönnnyel a hindu, fitymálással Socrates, elborulással Jób, megvetéssel Pascal, pessimismussal Schopenhauer. Egy a gondolat: a halál, más a mód: más is a kép s így megvan mindeniknek az aesthetikai valószerűsége.

Schopenhauer az indekre utal s valóban kimutathatjuk a közösséget az ő philosophiája és az ind világfelfogás között. A gondolat, a földi élet csak arra való, hogy megtisztuljunk, az ind upanisádokban is kifejezésre jut. Jama, a lelkek bírása, azt magyarázza Nacsiketáznak, ha a lélek a földi életben nem tudta kormányozni a test kocsiját, nem jut el Purasa birodalmába. A Maha-Bharatában olvassuk, hogy Indhistira megnyerte a nagy csatát, de nem tud nyugodni a lelke. A király kísérei sörben elhullanak. Majd Indrával találkozik, kihez azért könyörög, hogy híveivel találkozassék. Ha az csak a nagy Isten birodalmában történhetik, arra kéri, hogy legalább kutyája kísérhesse el. Hiszen hű szolgája volt: ha elhagyná bünt követne el. Végre Indra szól:

¹ Schop. Ért. Phil. írók tára 135. lap.

„Tudd meg tehát, az eb, nagy Jáma isten, az atyád
 Ó a Halál, ki halandó embert, míg él, mindig követ,
 De Indra ege kapuján, tudd, a halál be nem mehet.“¹

India után Hellas irodalmának a fejtegetése sajátosság képet tár elénk. Euripides egyik tragédiájában, Alkestisnek a halál istene jelenik meg. Alkestis feláldozza magát szeretett uráért, Admetosért. A tragédiának különösen két jelenete érdekel bennünket. Mindjárt a mű elején lép fel Apolló, ki egyszerre csak megpillantja Hades urát, midőn ez fekete ruhában, karddal kezében közeledik hozzá. Apolló azt mondja Thanatosnak, hogy megindította barátjának a sorsa. Csak halasztást kér s azzal fenyegeti, hogy nemsokára úgys megjelenik Admetos házában Herakles, Eurystheus küldötte, ki Alkestist megmenti majd. A másik a híres búcsú-jelenet. Szegény Alkestisnek itt kell hagynia azokat, kiket szeretett, férjét és gyermekeit, kiket a mostoha anya kegyetlenségétől félt. Felzokog, hogy közelg már a két-evezős hajó s Charon, a holtak révszeze azt kiáltja feléje: „miért habozol?“ Charon az alvilágba ragadja, Hades ura pedig komoran tekint rá. Hogy megpillantja a Halált, lába remeg, szemére fekete éjszaka borul. Gyermekeinek sírva mondja, hogy anyjuk nem sokáig él, de ők élvezzék a nap sugarait s az élet örömeit. Thanatos, a „holtak papja“ Phoebus Apollóval, a fény istenével került össze. Ha Thanatos Euripides művében csak Apolló ellenfele, úgy a halál is az élet sugaras derűjének és boldog örömeinek a tagadása. Ha örök üdvösség hona volna Hades, akkor nem fájna Alkestisnek az, a mi lelkét annyira tépi-dúlja. Fáj bizony itt hagynia örömei és bánata sorsosát, édes Admetosát s lelkére száll kicsinyei után való sóvárgó vágyakozásának felhős borúja.

Dr. Elek Oszkár.

(Folyt. köv.)

¹ Szász K.: Világirodalom eposai. I/135. lap.



EGYETEMI TANÜGYI IRÁNYZATUNKRÓL.

— Nyolczadik kérdésény. —

Vége azonban még az igazgató is összejátszhatna a vezető szaktanárval. Még egy magasabb előmíró fórumra van szükség, a tanártestületre. „Az igazgató agranis felvétenként legalább egy-egy külső tanácskozási tart, a melyben a képzede általános ügyei tárgyalandók”, de „a melyben az egyes vezető szaktanárok közléseket jelenteni is nemni a tanulmányok felrásáról és a növendékek szorgalmáról és haladásáról”. 32 §. A külön vezetendő jevtáblákért ugyan megérődné eme jelentéseket is: de az áttekintéshetőség és az előmíró megfuztatósága szempontjából még kettős intézkedés kíván a szaktárral: 1. az, hogy „a vezető tanárok minden év végével részletes és indokolt a működéséről kar feljegyzése a szaktanári magára alijra: ezért is csak rövid jelentés kíván: „azoknál jelentés megfuztatás az igazgató elé a vezető által álló növendékek tanulmányainak eredménye felől”: 33 §. 2 az, hogy „minden év vége felől a tanártestület által előt megállapodást van: szerint külön szaktárgyalatok is tartassanak”. 34 §. a mely szaktárgyalatok visszat eme szaktanári jelentések realitását igazolják s egyben az eme eredmények szerint állnak a állás, hogy az illető növendék megmaradhat-e az intenzus tagja a ...

A gyakorlat és elméleti tanulmány még ezen körösség-szerű munkára, a szaktárgyalatoknál sem év vége. A szaktanár még a tanulmányi szaktárral valasztat ugyan a növendék részéről kifejtendő munkásságát is irányítja. 35 §. sít még a philosophiai magánmunkáiról sem hozhat a növendékre. Még a harmadéves növendék is egy philosophiai magánmunkáiról külön szaktárgyalatra kapcsolható azon, „a melyben azonos szinten a képzede tanára né dimmutandus”. 36. §

S hogy ez a növendék — ha nem is az iskolai évközben, de még a szünidő közben se jusson annak tudatára, hogy tulajdonképen ő is individualitás, a kinek mégis vannak vágyai, hajlamai, sajátos akarati nyilvánulatai, sőt mint egyetemi polgárnak joga is lenne szabad munkásságra: még a növendékek szünidejét is lefoglalja maga számára a tanárképző. — „A tanárképezde tagjai *nyári szünnapjaikat* idegen nyelvek elsajátítására, szakjukba vágó nevezetesebb munkák tanulmányozására, végre kutatásokra, gyűjtésekre és észleletekre fordítják.“ 35. §. De ez még hagyján. Nemcsak az időt foglalja le a képezde, hanem a foglalkozás tárgyát és módját, a beszámolás alakját is az *igazgató* és a *szaktanár* (a szaktanár erre nem elégséges) — minden félreértést kizáróan — írásban határozza meg; de mégis tekintettel a növendék egyéni körülményeire. „*A tanárképezde igazgatója és szaktanárai minden szünidő előtt minden egyes tanárjelöltnek, az ő meghallgatásával, különösen tekintetbe véve hajlamait, képességeit és külső körülményeit (itt is tehát nem az egyéniség szabad érvényesüléséről, hanem annak egy más által való kihasználásáról van szó) írott utasításban kitűzik teendőit és meghatározzák, mily alakban fog a szünidők végén tevékenységének eredményeiről számot adni.*“ 35. §.

Mindezek után felvetem azt a kérdést, hogy egy egyetemi hallgatót, a kit az országos törvény a tanszabadság s így a hallgatási szabadság elvére állított — még jobban, még intenzívebben, hogy ne mondjam, még rafinírozottabb módon lehetne-e az egyetemi előadások hallgatásában, otthoni dolgozásában, szabad munkásságában még a vacatio közben is *megkötni*, gyámság alá helyezni s ezen gyámkodást jobban ellenőrizni, a mint az ezen javaslatban történik!? S nem tudom, hogy minek qualificálható az a beszéd, mely midőn azt kívánja, hogy az egyetemi előadások három éves tanfolyama a tanárvizsgálati szabályzat követelményeire való tekintettel *állapítandó* meg, — mégis azt állítja, hogy az egyetemi autonomia körébe nem akar vágni: s még kevésbbé tudom, hogy minek qualificálható az a *hit*, hogy a tanfolyamok ilyennemű szakszerű berendezése nem sérti valami *módon a tanszabadságot*?! (L. az országos közokt. tanácsnak e javaslatot kísérő sorait.)

A országos közoktatási tanács eme javaslatával kimutatta azt, hogy Trefort intentióját miképen lehet megvalósítani, neveze-

tesen „hogy mikép lehet a tanárképzésbe a kellő felügyeletet, a szellemi vezetést és fegyelmezést belevinni s hogy mikép lehet arról gondoskodni, hogy a tanárjelöltek kiszabott kötelességüknek eleget is tegyenek, hogy az előírt előadások és gyakorlatok pontosan és a célnak megfelelőleg megtartassanak s hogy általában az oktatás minden tanárjelölt képességéhez és szellemi minőségéhez s az oktatás időszaki szükségleteihez legyen mindig alkalmazva“.

Hogy Trefort tudta azt, hogy ezzel nem teszi „teljessé a tanszabadságot“, hanem csakis szakiskolai eszményét valósítja meg: ezt a tanszabadság elve helyessége iránt kifejezett kételyei bizonyítják. Hogy az országos közoktatási tanács jóhiszeműleg beszélt-e még ily javaslat után is a tanszabadságról: az erre való felelést annál nyugodtabban vezetőinek lelkiismeretére bízhatjuk, mivel az egyetem bölcsészeti kara és az azt éltető tanszabadság ellen irányított ezen merénylet nem vezetett célhoz. Azok „az egyetemi tradíciók ferdeségei“ véletlenül 1848-nak nemzeti szikláján alapulnak s e sziklán megtörik minden, bármily nemzeti közművelődési igénynyel föllépő törekvés.¹

¹ A tanulmányozás didaktikai mozzanatát nem emeltem ki különösen. Itt is uralkodik az 1874-iki szempont (Stoczecktől küldött tantervi javaslat. L. XXI. iv a.), a mely szerint az egyetemen is először a középiskolai tananyagról kell rövid átnézetben összefoglaló tájékoztatást adni, nevezetesen az illető tanszakok alapfogalmait, főtantételeit alaposan megismerni. Csakhogy ezzel, már az érettségivel túlhaladott álláspontnak restitálásával nem elégszik meg e javaslat, hanem azt is kívánja, hogy — még ezen alapfogalmaknak didaktikai felhasználásában lehetőleg biztos gyakorlottságot is szerezzon a növendék. — A vezető szaktanárnak tehát ezen fokozaton, a midőn még a növendék is szaktárgyának alapfogalmai tisztázásával foglalkozik, midőn tehát csakis középiskolai fokon áll: ekkor már ugyancsak ezen anyagnak didaktikai értékesítésében kell biztos gyakorlottságra szert tenni!! Ha ennek egyáltalában van értelme, úgy ez csak is tanítóképzői dressurában állhat. Ha pedig erre szert tett a növendék, ha tanítani is tud — még mielőtt szaktárgyával komolyabban és behatóbban, részletesebben foglalkozott volna: akkor mire való egyáltalában a tanulmányozás?! mire való az a negyedik év, a melyet a javaslat, mint paedag. didaktikait a három szaktanulmányi évek fölé állít?! Az első követelmény minden tudatos tanításnál a tudományos képzettség: a tananyag egésze fölötti uralkodás; a másik követelmény tanítandó gyermeknek, az ifjúnak kiismerése, szeretése. Ez utóbb fogja, tekintettel a tanczéllra és a lelki fejlődés törvényeire, a tudato

Ha a történeti fejlődés természete szerint a tanárképzőnek ily eszméje nem is valósult meg: az egész intézmény mégis csak hosszú időre megbénította egyetemünk lüktető erét: a tan-szabadsággal járó kedv érzetét, a tanulmányozásért való szenvedélyt, az ideális javakba való önzetlen elmélyedést, azt az altruistikus odaadó hangulatot, a mely minden termő munkásságnak alaptényezője.

II.

A tanárképző intézményének s ezzel összefüggő intézkedéseknek történeti megvilágítása paedagogiai szempontból.

S e megbénításra közreműködött a tanárképesítés és a tanárképző intézménye mellett az a **fegyelmező, kényszerítő, ellenőrző, a hiú ambícióra, sőt még az önzés rugóira támaszkodó szellem**, mely tanügyi kormányzó hatóságunk intézkedéseiben és intézményeiben megnyilatkozik.

Ezen **hiú és önző rugókra támaszkodó policialis szellem** szintén a tanárképző útján hatolt be lényegileg az egyetembe.

1. Már az 1870-iki tanárképezési szabályzat a szakosztályokban, valamint az ezzel járó egyéb gyakorlatokban kifejtendő munkásságnak alapjául nem a kedvet, a szabad elhatározást, hanem az **ösztöndíjat** jelöli meg. Mivel ösztöndíjat kapnak (7. §), „az ösztöndíj fejében“ (20. §) kötelesek dolgozni. Oly természetesnek veszi a szabályzat, hogy a szakosztályi gyakorlatban való résztvevő fizetéssel jár, hogy külön kiteszi azt, hogy oly egyén, a ki más szakosztályi gyakorlatban részt vesz: e czímen külön díjazásra nem számíthat (28. §); — az ellenben, ki mint a paedagogiai szakosztálynak rendes tagja — betegség vagy más ok miatt rövidebb ideig akadályozott középiskolai tanárt helyet-

paedagogusnak megmondani, hogy „didaktikailag mit és mikép lehet felhasználni az uralt tananyagból!“

Mindez nem az egyetemnek, hanem az egyetem után az iskolának, ha lehetséges, úgy bevezetőleg legalább egy évig, egy gyakorlóiskolának a gyermekkel való foglalkozás közben megoldandó, — az egész tanári életre kiterjedő problémája — feladata. Az egyetemi elmélyítő tanulmányozást ily gyakorlati, egészen más szellemirányt igénybevevő problémákkal zavarni nem szabad, ha nem akarjuk veszélyeztetni a tanulmányozás és így az önálló tanárképzés érdekét.

tesít — ezen helyettesítésért a körülményekhez képest aránylagos jutalomdíjban fog részesülni (87. §).¹

2. Az ösztöndíj mellett *pályadíjak* buzdítanak a munkásságra, sőt az évközben beadott, *kitüntetésre* méltó értekezések vagy egyéb munkálatok is *díjaztatnak* a minden szakosztály számára évenként mutakozó szükséghez képest felvett összegből (23. §). — S hogy még inkább utánozza a tanárképző a jezsuita és a francia mutatósságot: ezen pályadíjak és ezen kitüntető díjak vagy a zárőnnepélyen vagy egyéb alkalomkor, — de *őnnepélyesen* kézbesítendők (25. §).² Nagy jelentősége van a történeti éniség álláspontján az ambitio, a dicsőség rugójának: a főiskolán azonban a tárgynak és nem másnak kedvéért kell örömmel és — ha úgy tetszik — *szent* ambícióval dolgozni. — Annál meglepőbb, hogy maga az egyetemi tanács (a kolozsvári) „a tanulási kedv fokozása végett” „az *egyetemi vizsgák* (?) alkalmával” azt javasolja, hogy a képesítésnél az *egyes tárgyakból* való kitüntetés emeltessék ki. A ministerium — az egyetemi tanácssal szemben az egyetemi álláspontot tartva szeme előtt — a tanács e javaslatát nem fogadja el 1877 okt. 17-én kelt 25.729. sz. rendeletével s még később is, 1881-ben sem helyesli a kolozsvári állam- és jogtudományi karnak azon javaslatát, a mely szerint az alap- és államvizsga eredménye eredményének közelebbi kitüntetésével irattassék be az indexbe (l. 1881. nov. 11. 33,665.

¹ Gyakorlat-szerzés végett vesz részt a paedag. szakosztályban. Mint rendes tagnak ösztöndíja van. Így tehát egy középisk. tanárnak rövidebb ideig tartó helyettesítése nemcsak megtiszteltetés, hanem alkalom a gyakorlásra. Ezenfelül mikép várhatunk collegialis solidaritási érzelmeket a tanári karban, ha a tanárságra előkészítő évben az önzésnek szellemét tápláljuk. — A rövidebb ideig tartó helyettesítést örömmel, ingyen végzik a collegák; például így a rosszul fizetett százsz gymnasiumi tanárok. — U. i. — Rombauer Emil emelkedett szellemben tárgyalja a helyettesítés kérdését a Tanári Közlöny 1904. évfolyamában.

² A kolozsvári szabályzat, a mely majd szóról-szóra követi ezt az 1870-ikét, éppen ezen a téren puritánusabb érületet tanúsít. A pályamunkákat egészen elhagyja, 7., 23., 24., 25. §, s az értekezések és munkák jutalomdíjainak kiosztásával járó látványosságot mellőzi. 25. §. — A közoktatási tanács szabályzati tervezetében a szünidei kötelező munkásság is jutalmazásban részesül. 35. §. A kiválóbb munkák kinyomatása már a tudományosság érdekét szolgálja s az ambíciót egészen más alapra helyezi (nem pénz és mutatósság). 36. §.

sz. rend.): de már 1891-iki szept. 3-án 37,938. sz. alatt kelt rendeletében ugyancsak ezen javaslatot — a tiszántúli ev. ref. egyházkerület püspökének előterjesztésére elfogadja s az e szerinti eljárást elrendeli; sőt már 1885-ben még tüntetőbb módon méltányolja a külső elismertetésre törő ambitio rugóját, a mennyiben a minister „a joghallgatók *nagyobb szorgalomra* való *buzdítása* céljából elhatározza, hogy a kitüntetéssel képesített joghallgatók, illetőleg szigorlók nevei a félévi hivatalos jelentések alapján úgy a „Budapesti Közlöny“-ben, mint a ministeri közoktatási állapotról szóló országgyűlési jelentésben közzététessenek s hogy a dékánnak szabadságában áll a névsort szabadon választott hirlapban vagy hirlapokban az állami kincstár megterhelhetése nélkül közzé tenni. (L. 1886. márcz. 19. 46,299/1885.)

Az az ifjúság, a melynek színe-javáról (hisz csakis ez tünteti ki magát) felteszszük azt, hogy ily alantas rugók mozgatják, hogy a pénz és a külső elismertetést célzó ambitio rugója indítja feladatának teljesítésére — nem igaz egyetemi ifjúság. Ha még a színe-javánál is ily rugókkal számítunk: úgy igen természetes, hogy a többenél még kevésbé tételezzük fel azt, hogy *szabadon*, a szaktárgy szeretetétől indítva éljenek egyetemi hivatásuknak. Természetes tehát, hogy ily önállótlan egyének fölött gyámkodni, azok magaviseletét, hollétét, munkásságát ellenőrizni kell.

3. A *gyámkodás legegyszerűbb módja az ifjúságnak a világtól való elszigetelése, internálása, házi kezelése, internatusokba való elhelyezése.* — Ismét természetes, hogy a tanügyet vezető minister első sorban a leendő tanfériakat kívánta internálni s így első sorban azokat gyámság alá helyezni, kik az egyetemi polgárok közt mint philosophusok első sorban az akademiái szabadság képviselői! Keserű ironia!

a) S tényleg ugyancsak Trefort volt az a minister, ki már 1875. évi júl. 16-án az országos közoktatási tanácshoz intézett leiratában a létező bajon — a tanárjelöltek szellemi vezetésének és fegyelmezésének hiányán — a párisi „École Normale Supérieure“-hez hasonló *internatusos* intézet szervezésével kíván segíteni. A közoktatási tanács a minister ezen intencióját „egyhangú helyesséssel fogadta“ — „a bennlakás elvét elfogadta“ (l. Magyar Tanügy 1878. 414. l.), s inkább a pénzügyi viszonyok mostoha állapotán, mint a tanügyi kormány akaratán mult, hogy nem létesült már Trefort ministersége alatt az internatus. — Az

egyetemi tanárok érezték, hogy ily internatusok a tanszabadság, a férfias erkölcsi jellem kifejlődése szempontjából, tehát az igazi egyetemi szempontból — veszélyesek lehetnek. Tényleg az internatusokból, az egyházilag szervezett egyetemi internatusokból indult ki a középkorban is az az irány, mely a szabad tudományos kutatást a dogmatismus útján az egyháznak szolgálatába helyezte.

Szamosi rectori székfoglalójában, 1886-ban, általában nem híve az ily egyetemi internatusoknak, legfeljebb szükséges rosszat lát azokban; de különösen ellenzi a tanárjelöltek számára a francia mintára szervezendő internatus. „A tanár első kellékei közé tartozik ugyanis — szerinte — az *akaratérő*. Már egy régi szabály mondja: *Praeceptoris est valde velle*. Egy másik kelléke a *szilárd jellem*. Hol tesz ezekre szert, ha alkalma sincs szabad akaratból ellenállni a csáboknak? *Jellemeket pedig internatusokban fejleszteni teljes lehetetlen, annál bővebben burjánoznak a hypokriták*. De menjünk tovább. A tanártól finom modort és tapintatosságot is követelünk. Hol sajátítja el ezt, ha nem a társaságban, művelt körök s főleg művelt hölgyek társaságában? *Internatusban — tapasztalás tanítja — soha*. Avagy azért szorítsuk tanár-jelölteinket internatusba, hogy a tanulásra kényszerítsük? Szomorúan állana a dolog azokkal, kik tanári pályára lépve a tanulásra kényszer által volnának szorítandók.” (L. Acta r. sc. univers. 1886/7. 68. 1.)

Az ily férfias szavak felhangzottak ugyan, de el is hangzottak. Csáky gróf közoktatásügyi minister 1889 júl. 14-én kelt 1449. sz. programmszerű rendeletében, a melyben a tanulmányi, fegyelmi és leckeépénz-szabályzat *gyökeres* reformálását tűzi ki, reformterveiben hivatali elődjének kezdeményező lépéseire csatlakozik s annak felsorolása után, hogy a jogi és orvosi facultas bajain a vizsgálatok szigorításával (jog), illetőleg a vizsgálatok reformjával kíván segíteni — rátér a philosophiai facultast reformáló gondolatára. Valamint a vizsgákkal (államvizsgákkal), tehát nem az egyetemre tartozókkal kívánja a két első facultast reformálni; úgy a philosophiait is az ahhoz nem tartozó tanárképző útján, illetőleg ennek reformálása útján. Csáky gróf ezen taktikája egészen azonos Trefortéval s egyezik vele az orvos-szer dolgában is. „A tanárképzés régóta vajdó kérdésének végleges és sikeres megoldására nézve hivatalbeli elődömmek gyakran nyilvánított meggyőződésével teljesen egyező nézetem szerint

csak egy bennlakással egybekötött országos nagy tanárképző-intézet felállításától várható.⁴

Nagy tanárképző-intézetnek felállítása és pedig internatussal egybekapcsolva: ez reformálja Csáky gróf szerint majd a philosophiai facultast. Külön intézet, a mely legintimebb körében s így lényege szerint gyámkodás és folytonos felügyelet alá helyezi tagjait, reformálja a tanszabadság elvének alapjára helyezkedett egyetemi philosophiai facultas hallgatóságát. — Igaz, hogy Csáky gróf a tanárképzésről s nem a philosophiai facultasról szól a szavakat nézve: tényleg azonban a philosophiai facultasról és pedig nem csak azért — a mint azt már is említettem — mivel a jogi és orvosi facultas reformja után szól a tanárképzésről, hanem nevezetesen azért, mivel éppen ezen prgrammjában elvként kimondja, hogy az egyetem tanulmányi rendje és vizsgálati rendje nem az egyetem természete, lényege alapján, hanem „első sorban az illető hivatási pálya igényei szempontjából s a felsőbb oktatásnak szakok szerint különböző természetéhez képest veendő szemügyre” (u. o.). A philosophiai karbeliek a tanári pályára lépnek, tehát a tanárképzés és ezen szakpályának természete a philosophiai kar reformjának emeltyűje.¹

¹ Csáky gróf, bár Trefort irányát követi, nem azonosítja a tanszabadságra vonatkozó nézetét Trefortéval. — Mig ugyanis Trefort a tanszabadságot teljessé akarja tenni oly intézményekkel, a melyek azt megsemmisítik: addig Csáky a tanárképzésre vonatkozó intézkedéseit és tervezett intézményeit s a tanulmányozásnak ezek útján való megszorítását egészen elkülöníteni akarja az egyetemről s az egyetemi tanulmányozás feltételeitől. — Csáky gróf ugyanis éppen ezen 1449. sz. rendelete szerint „az 1848: XIX. t.-cz.-ben biztosított tanulási szabadság elvét egyetemeinken feltétlenül (?) tiszteletben kívánja tartani s úgy a tantárgy, mint a tanár szabad választását ezentúl is érintetlenül kívánja hagyni; — e jogot az oly hallgatók, kik valamely szakpályára való előkészülés nélkül csupán a tudomány, mint tudomány tanulmányozása végett keresik fel egyetemeinket, ezentúl úgy, mint eddig, egész korlátlanul is érvényesíthetik; s a rendkívüli hallgatói minőség e jog gyakorlását még a középiskolát nem is végzett egyének részére is lehetővé teszi.” — Az oly tiszta jellemű és megbízható szavú gróf itt sem burkolózik a tanszabadság teljessé tevésének köpenyébe. Tisztán látja, hogy a vizsga és szakpálya követelményei a tanszabadságot korlátozzák, tehát megszüntetik: miért is ezen egyénnel, kik a szakpályára készülnek — szembesíti azokat, kik a tudománnyal, mint tudománnyal foglalkoznak, tehát azokat, kik igaz egyetemi polgárok!! Formailag ezen különbségtételhez

Hogy a philosophiai karnak életfeltételeivel összefüggésben áll a tanárképzésnek ezen reformja: ezt éppen a kolozsvári philosophiai kar 1889/90. jegyzőkönyvének 2. pontjában foglalt véleményes jelentés (Szinyei, Felméri és Szamosi) alapján tett megjegyzése is mutatja, a mely szerint a kar meggyőződése szerint „egy ily — kétség kívül — Budapesten felállítandó intézet a kolozsvári hasonczélú intézet megszüntetését vonná maga után: s ez tanügyünk fel nem számítható kárára azonos lenne egyetemünk két karának: a philosophiai és matematikainak megsemmisítésével”. — A philosophiai kart, mint ilyent s nem mellékesen, mint tanárképzőt, érinti Csáky grófnak ezen reformgondolata. Az egyetemi hallgatók, mint ilyenek jutnának mindinkább gyámság alá és pedig szükségszerűleg, mivel az internatusba is csak a legjelesebb hallgatók léphetnének be, a kik éppen az egyetemi szabadság elve szerinti életre első sorban bírnak hivatottsággal. Ha már most ezek így nem élhetnek, sőt példájukkal éppen az ellenkező életet mutatják be: akkor hogy és mikép kívánhatjuk azt, hogy azok, kik inferioris szellemi és erkölcsi képességgel bírnak — ne éljenek vissza az egyetemi

szó sem férhet: de tárgyilag ez a különbségtétel épp oly lehetetlen, mint nem kívánatos.

A rendes egyetemi polgár csak egyetemi polgár lehet s mint ilyen nem lehet az életpályára dressirozó szakiskolának tanulója. Az egyetemnek és a szakiskolának — a mint láttuk volt — egészen más a természete, ellentétes a szelleme. Két iskolának egyszerre már az egyetemi törvények szerint sem lehet bárki is tagja s még kevésbé kettőnek egy intézetben belül. — Még elgondolható az, hogy ezek a megkötött, korlátozott hallgatók rendkívüli egyetemi hallgatóknak beíratkozzanak, de hogy a rendes egyetemi hallgatók egy része a tanszabadság elve alapján, a másik része a megkötés, a korlátozás elve alapján álljon és ez utóbbiak mégis azon egyetemnek *rendes* polgárai legyenek, a mely a törvény szerint a tanszabadság elvére van állítva, — ez elgondolhatatlan valami. — S a mily lehetetlen ez gondolatban, oly lehetetlen ez a valóságban. A valóságban ugyanis a philosophiai facultas hallgatóinak legalább 99 százaléka a vizsgára lépés és egy életpályára való készülés szándékával iratkozik be az egyetemre, úgy hogy egyetemi polgár a minister értelmében az összes philosophiai facultásra beírottaknak legfeljebb egy százaléka. Ezen elenyésző százalék nem adhatja meg az intézménynek jellemét; nem az egynek, hanem a 99 százaléknak szelleme absorbeálja szükségyszerűen azt az elenyésző semmis százaléknak szellemét. Lehetetlen tehát gondolatban, valamint a valóságban ezen különbségnek megtevése.

szabadsággal s ne vezessék ad absurdum az egyetemi tan-szabadságnak az elvét. Ily viszonyok közt még akkor is, ha a kormány még Kolozsvárt is emelne egy bennlakással egybekötött országos nagy tanárképző-intézetet: még akkor is igazság lenne a kolozsvári tanári kar megjegyzésében: a philosophiai facultas — egyetemi jellegében határozottan megsemmisülne.

4. Trefort, midőn az internatus eszméjével foglalkozott, azt meg akarta kimélni „a zárdai rendszabályok általi gyötörtetéstől”: azért azonban itt is a *gyámkodást* a *rendnek szigorúan* való *fenntartásában* kívánta. — S hogy mily értelemben kívánta a rend szigorát: mutatják ezt ugyanazon leiratnak ismert egyéb követelményei: a *kellő felügyeletnek*, a *szellemi vezetésnek* és *figyelmezésnek követelményei*.

Ezen *kellő felügyelet*, *szellemi vezetés* és *figyelmezés* követelményét Csáky nemcsak a tanárjelöltekre, hanem az *összes egyetemi polgárookra* kívánja *kiterjeszteni*. A *névleges* egyetemi polgárságot meg akarja szüntetni; nem véli úgy értelmezhetni a tanulás szabadságának elvét, hogy az egyetemhez való *formai* tartozás az egyetemi tanulmányokban való *tényleges* részvéte nélkül biztosít-

De a mily lehetetlen, épp oly kevésbé *kívánatos* az első és másodrendű rendes egyetemi hallgatók megkülönböztetése. Egyszer végre szakítani kell azzal az inferioris felfogással, mintha a középiskolai tanárképzés csakis szakszerűleg, methodikailag rendezett, vezetett, ellenőrzött cursusok végzése útján mehet végre. Ezen felfogás nem a középiskolai, hanem népiskolai fokozaton — helyén van. A középiskolai tanár igazán ezzé csak az által válik, ha a tudománnyal mint ilyenekkel magában és magáért foglalkozott. Ezen szabad, kedvvel és lelkesedéssel járó munkásságban rejlik az ifjúságnak szeretete mellett a tanárnak folyton megifjító s új munkára buzdító ereje: s így tanár-gygya megkedveltetésének, tehát igaz tanári működése sikerének titka. Ha valami, úgy a tudománnyal, mint olyannal való foglalkozás igazán tanárképzés; s ez a tanárképzés az egyetemre való. — Az a másik mód csakis a szabadságra éretleneknek ismeretekkel való táplálása, a melyeket bizonyos receptek szerint majd ismét feltálatnak. Ezen pillanatnyi eredményekre számító, mutatós képzés, a mely a személyiséggel és a tanórai anyag szabad alakításával, az anyag fölött való könnyű uralkodásában gyökerező művészi s ezért teremtő tényezővel mítsem törődik, hanem beletőri a személyiséget csupa reflexionális, praeparationalis munkának mechanizmusába — az egyetemre nem való s nem is kívánatos az egyéni tagoltságon nyugvó cultur-állam szempontjából sem, hogy ezen tanárcsinálás gondolata vezesse tanárképzésünket.

hatja mindama jogokat és előnyöket, a melyeket a törvények és a szabályok egyetemeink polgárainak nyújtanak"; türehtetlennek tartja azt az állapotot, mely szerint a hallgatók egy része még beiratkozáskor s leczkekönyve láttatkozása alkalmával sem jelentkezik személyesen; a tanév nagy részét, sőt némely esetben talán az egész tanévet az egyetem székhelyétől távol tölti s e szerint csak névleg, de nem tényleg válik egyetemi hallgatóvá. Javaslatot kíván az egyetemi tanácstól, „hogymily intézkedések volnának különösen a nagyszámú elkésett beiratkozások korlátozása s a nem személyesen történő beiratkozások feltétlen megakadályozása, valamint általán az egyetemi hallgatók pontosabb nyilvántartása érdekében teendők.“ Csáky gróf azonban az egyetemi hallgatóknak nemcsak jelenlétét kívánja intézmények útján biztosítani, hanem kíván még oly intézkedéseket, a melyek „azok szorgalmát fokozzák, a tanidőnek intensivebb felhasználását előmozdítják“. Az egyetemi hallgatók szorgalmának fokozására a leghatályosabb eszköznek azt tartja, hogy a tanulmányi szabályzatban mondassék ki, hogy valamely félév a quadrienniumba, illetve a quinquenniumba való beszámítása az illető félév alatt hallgatott kötelező vagy főtantárgyakból megtartott sikeres *colloquiumtól* lesz függővé téve. E rendszabály még a *leczkelátogatási szorgalom ellenőrzésének* is legbiztosabb eszköze volna, biztosítaná a hallgatók tanidejének czélszerű felhasználását, a tanítás körül esetleg mutatkozó hiányok orvoslására is vezetne s végeredményében bizonynynyal emelné a vizsgai készség s tehát azzal együtt a szakképzettség színvonalát is.

Lássuk közelebb az ajánlott gyógyszereket:

a) Csodás gyógyszert lát Csáky gróf a *kötelező colloquiumokban*. Megnépesíti a colloquium névleges lakóival az egyetemet, biztosítékot nyújt a hallgató idejének intensivebb felhasználására, vizsgálja és szakképzettsége színvonalának emelésére s kriteriumot oly előadások tartására, a melyek a hallgató álláspontjának inkább megfelelnek!

Ki nem venné be ezen csodás hatású gyógyszert?

Csak az egyetem nem veheti be és pedig nem sajátos természete alapján. — Az egyetemi előadások irányítója a *tantárgyak természete* és semmi más. Ezen tantárgy természetét minél világosabban átlátni, felfogni ezért is a tárgyat levésében, a benne rejlő törvények szerint követni s a tárgyat ezen törvény-

szerű levésében, a tárgynak megfelelően feltüntetni, alakítani: csakis ez lehet az egyetemi előadás feladata. Ily előadás világos és élettelses lesz s megérti az, a ki komolyan a tárgy iránt érdeklődik. A ki az iránt, nem érdeklődik: annak nem is való az. Nem a colloquium, hanem a tárgy iránti érdeklődés vonz az egyetemi előadásra. — Ha vizsgára lehet előadások látogatása nélkül állnia: úgy colloquiumokra is lehet előadások hallgatása nélkül elkészülni. A mint a minister szavai ugyanis mutatják, ő a colloquiumnál nem gondol arra az egyéni munkára, a melyet az egyetemi tanár előadásaival végzett, valamint nem az egyetemi hallgatónak sajátos munkájára. „A colloquium elfogadása ugyanis egy segédtanár vagy repetitorra bíztnék, kinek az illető tan-szaktól képesített magántanárnak kellene lennie.“ Ez csak úgy lehetséges, ha az egyetemi tanár előadása stereotyp, egyéni jeleget nélkülöz, nem a tudománygyal tovább fejlődő és átalakuló. Ez esetben egy segédtanár vagy magántanár is, különösen, ha az illető tanárnak maga is volt hallgatója, elfogadhatja ugyan a colloquiumot, de az egyetemi tanár megszűnt tulajdonképen egyetemi tanárnak lenni. Ha ellenben az egyetemi tanár minden előadását lehetőleg minden évben újra teremti meg, úgy az a segédtanár, illetőleg magántanár csakis akkor fogadhatna el abból colloquiumot, ha ő is hallgatná az egyetemi tanárt s annak szellemébe bele élné önmagát, elnémitva sajátos gondolatait vagyis éppen azt, a mi viszont őt teszi egyetemi tanárrá. Az én előadásaimból csak én fogadhatok el colloquiumot, senki más, — csakis én adhatom megbízható magyarázatát a kétes és homályos helyeknek. Ha már most 3—600 hallgatóm van, úgy azon esetre, ha fél-évenként kötelező volna minden egyetemi hallgatóra nézve a colloquium — egész éven át mitsem tehetnék, mint folytonosan colloquáltatni, folytonosan vizsgázni vagyis más szóval kénytelen lennék teljesen megbénítani egyetemi tanári munkásságomat; — de nem csak az enyémet, hanem igaz egyetemi hallgatóim munkásságát is. S ezen, éppen ezen fekszik az egész érvelés súlya. Kötelező colloquiumok tönkre teszik az egyetemi hallgatók komoly tudományos munkásságát s igaz munkakedvét, még ha azzal jöttek volna fel az egyetemre. Csak el kell képzelni, hogy mit tesz az a „fél-évenként hallgatott kötelező vagy főtantárgyabból sikeresen colloquálni“ ?! Ez azt jelenti, hogy minden félév vége felé, tehát 2—3 hónap utáni kedvszerű, egy-egy problémára concentráló

munkásságot félbe kell szakítani, alig hogy megízleltük az önmagáért való önzetlen tanulmányozás gyönyörűségét, azt abba hagyni s már most a colloquium *sikere* s így a félév beszámíthatása érdekében a főtantárgyakat elővenni s ezeket, valamint az érzületet is a haszon, az önérdék szempontja alá helyezni. Bekövetkezik tehát egy időszak, a melyben megszűnt az egyetemi hallgató egyetemi hallgatónak lenni; lesz érdekhajhász s nem egyszer — szerencsevadász, ki a melléktantárgyak előadásaira, — pedig tán ezek egyike érdekelte őt különösen — el sem mehet; az emlékelendőnek nagy anyaga kis idejét egészen lefoglalja. Végre megállotta a colloquiumot s lehet, hogy ambíciójának nem felelt meg az eredmény. A kedvetlenül végzett munkát tetézi a meg nem felelő eredménnyel járó kedvetlenség; — az erőltetett munkát követi az elbágyadás. Napok, hetek mulnak el, míg végre visszanyeri lelke azt a ruganyosságot, azt a derűtséget, azt a kedvérzetet, a melylyel néhány hónappal azelőtt az egyetemi tanulmányozáshoz fogott s valóban nagy szerencse, hogy ha egyáltalában visszanyeri. — S íme most ismét felveszi tanulmányozása elejtett fonálát, de alig hogy azt továbbszövi — újra jó a colloquium s ismét vége a tanulmányozásnak. Majd később ismét 2—3 időközökben hozzájárul az egyetemi colloquiumhoz még az állami vizsga is rengeteg anyagával, kockázatával, idegesítő izgalmával! S ily viszonyok közt legyen szó igaz tanulmányozásról. „Inter arma silent musae!“ Ily folytonos fegyverben állás mellett nincs helye az oasisszerű — békés, kedvszerű munkának. Nem az önzetlen, hanem az önérdekszerű érzületnek, nem a kedvszerű, hanem a kényszerű, izgalmas s így lehangoló munkának, egy szóval nem az idealismus éltető, hanem az utilitarismus tengető felfogásának lesz iskolájává az ily kötelező colloquium útján az egyetem.

Igaz az, hogy vannak akárhányan, kikben nincs meg a tanulmányozás kedve s az ilyenekre nézve jobb, ha a colloquiumok útján legalább valamit, mint a nélkül semmit sem dolgoznak. Ezek azonban nem az egyetemre, hanem vagy más pályára vagy a szakiskolára valók. Ezen léhák kedvéért az egyetemet lényegében veszélyeztetni s azokat, kik egykoron az életben még emezeket is felelhetnének — az érzület és ideális munkásság magaslatáról lerántani, ebben nincs igazi ratio. — Minden haladás és minden lelki ismeretes munka a *vezetők* szellemétől és munkájától függ.

Az egyetem szelleme, emezek érdeke megkívánja, hogy az egyetemen kötelező colloquiumok ne legyenek. — Ott vannak a tudományos seminariumok, a melyekben a hallgatók közül az, ki komoly tudományos munkásságot akar kifejteni s azt másoknak is bemutatni — szabadon dolgozhat. Itt ismerkedhetik meg a hallgató közelebb tanáraival, itt nőhet bele igazán az egyetem élő szervezetébe s az itt kifejtett munkássága alapján emelkedhetik fel ő is az egyetem doctorai sorába. — Hogy ezen munkásság az egyetem természetével összefüggő öntevékenység — ezt, bár más indoklással — elismeri a nemes gróf is reformprogramjában, midőn „elegendőnek tartaná, — ha a tanár hallgatóinak jelesbjeivel colloquiumok helyett seminaristikus gyakorlatokat tartana“. — *Ezen gyakorlatok*, de nem megalkuvásképpen, hanem kizárólag csakis ezek — s nem a colloquiumok tartoznak az egyetemre. — Ezen gyakorlatok útján tényleg emelkedik az egyetemi tanulmányozás színvonala, míg a colloquiumok útján csakis „a vizsgai készség s tehát azzal együtt a szakképzettség színvonala“ (l. a reformprogramot), a mennyiben az az ideig-óráig beemlélt ismeretek mennyisége szerint mérhető — emelkedik. A vizsga és a tanulmányozás pedig leggyakrabban igazán mély és másrészt könnyelmű lelkűeknél fordított viszonyban áll egymáshoz. — Minél mélyebben tanulmányozunk, annál gyöngébb a kirakat s minél nagyobb a kirakat, annál kevesebb az, a mit elrejtve bensőnkben tartogatunk. — Ezért is a vizsgai készség és a szakképzettség színvonala éppenséggel sem jelenti az egyetemi tanulmányozás színvonalának emelkedését.

Egyetemi szempontból tehát mindenképen meddő, sőt egyenesen veszélyes intézmény a kötelező colloquiumok intézménye.

Schneller István.

(Folyt. köv.)

LEIBNIZ ÉLETE ÉS BÖLCSESZETE.

(Befejező közlemény.)

Nem nyujtanánk még e kicsiny keretben sem eléggé tiszta képet Leibnizről, ha meg nem emlékeznénk philosophiai munkálkodásának a századabeli műveltségre gyakorolt hatásáról. A bölcsélet mindig és mindenütt a legszorosabb összefüggésben van a művelődési állapotokkal, még pedig rendesen kétoldalúlag, termékenyülve és termékenyítve. Egy-egy nagy philosophiai rendszerben a kor gondolkodása, eszmeáramlata ébred öntudatra, mikor a részleges tudományos vizsgálódások eredményei egy általánosító lágelmén átszűrődve, benne kikristályosodva, egyöntetű alakot nyernek és világosságra lobbannak. S a metaphysika maga nem egyéb, mint a kor világfelfogásának, tudásának, erkölcsének tisztán elméleti úton megkísérelt igazolása. Minél szélesebbek azok az alapok, melyeket a többé-kevésbbé positiv tudományok s a társadalmi rend a philosophus eszmélkedéseinek szolgáltatnak, annál sokoldalúbb lesz a viszony elmélet és gyakorlat, philosophia és műveltség között. Mi sem természetesebb, mint hogy az így keletkezett tanok viszont felvilágosítólag és irányítólag hatnak vissza a szellemi élet legkülönbözőbb nyilvánulásaira. Már pedig nincs a philosophia történetében rendszer, mely gazdagabb vonatkozásokat tartalmazna, mint éppen Leibnizé, az utolsó nagy polyhistoré. Az ő mindenre kiterjedő figyelme és szaktudása nem hagy semmit megvizsgálatlanul, felhasználatlanul, s a minék helyességét, igazságát felismerte, annak vagy maga vonja le hasznosítható következményeit vagy, hasonló célból, oda állítja nyílt kérdésként a hivatottak számára. — Eltekintve e helyen attól, hogy Leibnizzel kezdődik a német philosophia vezető szerepe Európában; eltekintve ama befolyástól, melyet tanai,

Wolf Keresztély rendszeres, iskolásszerű feldolgozásában, a következő philosophiai írókra gyakoroltak s mely majdnem egy századon keresztül uralkodott a német egyetemek tanszékein, gondolatai, feltevései nemcsak a természettudományi felfedezéseknek nyitottak tág teret, hanem egy új szellemi áramlatnak lettek megteremtőivé s jellemző tényezőivé a német felvilágosodásnak.

Okoskodásainak majd minden jelentősebb mozzanata, a megállapította fontosabb törvények új eszméknek, új kutatásoknak váltak csiráivá, melyek mindegyikében az ő szellemének hatalmas lendítő ereje nyilatkozik. Philosophiája alapfogalmának kifejtése mindjárt elvezeti őt a természeti világ egyik főtörvényéhez, az erő megmaradásának elvéhez, melynek felfedezése későbbi, többoldalú igazolás által korszakalkotóvá lett a physika történetében. Az erő megmaradásából viszont természetszerűleg folyik a mozgató vagy eleven s a tehetségbeli vagy holt erőről (nyomás, nehézség) szóló tana s e két általa talált törvény alapján bátran sorozhatjuk Leibnizet a modern physika megalapítói közé. Nem kevésbé volt gyümölcsöző a legkisebb különbségekről szóló tétele sem, a melynek eredményeképen szintén ő maga jön rá a differential-számítás módszerére. A leíró természettudományok, ha tényeket közvetlenül nem is kapnak Leibniztől, de igenis indító lökéseket, utalásokat, feladatokat, melyek csakhamar szintén a gyakorlati értékesítés terére lépnek. A nyilatkozat, hogy a magasabb rendű szervezet nem valódi egyén, hanem megszámlálhatatlan mennyiségű apró egyének halmaza, már magában rejti a sejttan alapeszméjét; a folytonosság (continuitas) törvénye pedig, mely szerint a természetben nincs ugrás, hanem csak folytonos átmenetek vannak, sejteti egyrészt Darwin kifejlődési (evolutio) elméletét, másrészt széles teret enged az új vizsgálódásoknak, a természeti élet különböző alakjai (ásvány, növény, állat, ember) közt összekötő kapcsolatot képező fajok keresésének.

De mindez még nem mérhető össze azzal az óriási hatással, melyet Leibniz a XVII. századbeli német szellemi élet irányára és fejlődésére gyakorolt. Annak a mozgalomnak, melynek végső eredményét a német nemzet és irodalom megújodása képezi s melyet közönségesen a „felvilágosodás“ szóval szoktak megjelölni, Leibniz volt a megindítója; az ő lelkébe, tehetségébe, tudásába és működésébe nyulnak vissza azok a gyökerek, melyek a német szellem hegemoniájának első életterejét szolgáltatták. Leibniz

bölcseletének kiválólag két mozzanata alkotja azon forrásokat, melyekből a XVIII. század német irodalmának, a megújulás e hordozójának, hatalmas folyama fakad: visszafordulás a klasszikusokhoz s a világnak, mint fejlődő, tisztuló képzelő-erők összességének, felfogása. — Az előbbi különösen az alakot, az utóbbi a tartalmat határozta meg.

Leibniz rendszerében a világ, mint szellemi erők fokozatos fejlődése jelenik meg, a miből önként következik, hogy az embernek is legtermészetesebb és legfőbb feladata a felvilágosodás. Végtelen az út, az előmenetel, a tökéletesedés, mely előttünk áll: lehet-e szebb, magasabb, lehet-e egyáltalán más hivatásunk, mint haladni folyton előre, emelkedni magasabbra? S miben áll e haladás, emelkedés? Semmi egyébben, mint szellemi erőnk kifejtésében és erősítésében vagyis a felvilágosodásban. — Eleinte, a század első felében, Leibniznek a gyakorlati élethez közelebb álló tantételei hódítottak inkább, azok tudniillik, melyek a külső természeti jelenségeknek magyarázatára irányultak, a mi teljesen megfelel egyrészt a kor jellemének, másfelől a gondolatok fejlődési rendjének. Csak mikor a külvilág ismeretét többé-kevésbé tisztázottak vélték, akkor fordították tekintetüket befelé, magára az emberre, az emberi lélek nyilvánulásaira, a mint az a szellemi alkotásokban: nyelvben, irodalomban, képzőművészetben tükröződik. Kezdték belátni, hogy nem csak a természeti, hanem a lelki élet is meghatározott törvények szerint alakul és fejlődik, melyek általunk megismerhetők és rendszerbe foglalhatók. Az elme ekként saját tehetségeinek tudatára ébredve, az új tudományágaknak egész sorozatát teremti meg, minők a Leibniz által már lényegében megalapított aesthetika, az oknyomozó történelem, irodalom- és művészettörténet. S hogy a felvilágosítás és felvilágosodás minél teljesebb legyen, a tudós irodalomban, a mint ennek szükségességét már Leibniz erőlyesen hangsúlyozta, helyet nyer a latin mellett a nemzeti nyelv is, mi által a nép szélesebb rétegei lehetnek részeseivé a műveltségnek. Mindez pedig a legközelebbiről érinti a költészetet is, a nemzeti lélek e leghívebb megnyilatkozásait, annak új anyagot és alakot kölcsönöz s előbocsát a német költői irodalom virágzásának aranykorát.

A XIX. század rohamos haladása, a tudományok segéd-
eszközöknek tökéletesedése s az általuk lehetségessé vált számos
és fontos felfedezés jelentékenyen átalakították a világról és az

életről alkotott régiebb fogalmainkat. Új elméletek, új meggyőződések keletkeztek, melyek, a megelőző tanokra támadt természetes visszahatásként, a multtól örökölt nézeteket részben elavultaknak, részben tévedéseknek jelentették ki. A mechanikus felfogás, melyet Leibniz a czélszerűséggel harmoniába olvasztani igyekezett, ismét felülkerekedett, kiszorítva a teleologikus világnézetet a tudományos vizsgálódás köréből s végül a testi és lelki világ jelenségei az oszthatatlan atomokból álló anyag tüneményeire vezettettek vissza. Hogy e változások közepette Leibniz philosophiája lassanként elveszti hatását, azon nem csodálkozhatunk. De annál feltűnőbbnek kell tartanunk azt a hasonlóságot és rokonságot, melyet némely, legújabb kutatásokból merített tudományos feltevések mutatnak Leibniz megfelelő tanaival. — A neovitalismus, neoteleologismus az állati és növényi szervezetekben olyan czélszerű berendezéseket és folyamatokat talált, melyek magyarázatára magát az okozatosságot nem tartja elégnek, hanem kielégítőbb megfejtés végett új összefüggés után kutat s ezt éppen a czélszerűségnek még tudományos felvilágosításra szoruló tényében véli felfedezni. Ez az új felfogás kizár ugyan minden természetfölötti befolyást, de éppen abban tűnik fel Leibniz folytatásaként, hogy a mechanizmust alája rendeli egy felsőbb törvénynek. — Hasonló közeledést látunk Leibnizhez az anyagról alkotott újabb vélemények tekintetében is. Az oszthatatlan atomokról szóló tant erősen megingatták az újabb chemiai vizsgálódások, melyek nemcsak annak kimutatására irányulnak, hogy az atomokban korántsem jutottunk el a végső, tovább felbonthatatlan alkotórészekig, hanem mind több kilátással bizonyítgatják az anyagnak erőből (aetherrezgés, vagy elektromos energia) való keletkezését, kialakulását. Távol áll tőlünk a két nézetet, Leibnizét és a késő utódokét azonosítani s helytelen volna ez összevetésből további következtetéseket vonni. Mindenesetre tanulságos azonban az elméleti és kísérleti vizsgálódások eredményeinek megjelölt találkozása, mely élénk és jellemző fényt vet Leibniz gondolatainak érettségére, tekintete élességére és mélységére.

Forrásmunkák. Leibniz philosophiai iratain (J. E. Erdmann: *God. Guil. Leibnitii opera phil. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia.* Berol. 1840.) kívül a következő műve-

ket használtam fel forrásokul: G. W. Leibniz' Leben, Werke und Lehre. Von Kuno Fischer. Heidelberg, 1902. E. Guhrauer: G. W. Freiherr v. Leibniz. Breslau, 1842. E. Pfeiderer: G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Leipzig, 1870. I. Th. Merz: Leibniz. Heidelberg, 1886. C. Schaarschmidt: Leibnizens Leben. (A „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Ins Deutsche übersetzt . . . v. C. Schaarschmidt. Berlin, 1873.“ cz. fordítás bevezetésében.) Alexander Bernát: Kant. Budapest, 1881. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil. Berlin, 1901. Cassirernek 1902-ben megjelent jeles munkáját (Leibniz' System) nem sikerült tanulmányom befejezte előtt megszereznem.

Dr. Vida Sándor.

AZ EUGENICS KÉRDÉSE.

(Lapok az Engenics kérdésének történetéből.)

— Befejező közlemény. —

Hegar, jeles gynaecologus,¹ mindent a helyesen vezetett mesterséges kiválogatástól tesz függővé. Ha tovább megyünk és arra törekszünk, hogy a következő nemzedéket megjobbítsuk, erősebb és nemesebb fajt teremtsünk, a módszeres kiválasztás ma mindenesetre a legjobb és legbiztosabb eszköz, melylyel viszonylag rövid idő alatt nagyon sok volna elérhető.

Grant Allan a házasságok jogi korlátjainak eltörlését javasolja, mely csak addig tartson, míg mindkét rész kívánja. Ezenfelül a nevelés és a közvélemény nyomása által a leányok azon meggyőződésre hozandók, hogy minden egészséges és művelt nőnek kötelessége annyi s oly tökéletes gyermekek létrehozása, a mint csak lehet. E célból válasszák ki a legszebb, legegészségesebb és legértelmesebb férfiakat.

Wallace: a socialistikus társadalomban, bár a műveltség mint közvetetlen ható erő hatás nélkül való, minthogy hatásai nem öröklődnek, a kiválogatás valaminő alakban föltétlen szükség-szerűség. Ezen emelkedése a fajnak a nőknek a házasságban választás szabadsága révén biztosan elérhető.

Meg kell engedni, hogy jóllehet sok nő most inkább szükségből, mint szabad választásból hajadon már, mégis vannak, bár korlátolt számmal, olyanok is, kik csak azért mennek férjhez, hogy ellátást és otthont szerezzenek. Olyan társadalomban, melyben minden nő pénzkérdésben független volna, azok száma, kik szabad választásból házasságon kívül maradnak, nagyon meg-

¹ Der Geschlechtstrieb, Stuttgart, 1894.

növekednék. Másrésről a férfiban a szenvedélyes szerelem általánosságban és rendszerint erősebb. És miután valamely társadalomban, minő a mienk, más út a házasságon kívül nem mutatkozik, hogy szükségleteit kielégítse, a női nem kezébe tennék le valami kiválasztó functiót. A munkakerülők és önérdekhajhászók általában kosarat kapnának. A betegek vagy szellemileg gyöngék rendszerint szintén házasságon kívül maradnának. A faj emelésének ez a módja a legrosszabbak kiválása révén sok előnnyel bír a másik módszer fölött, mely a legjobbak korai házasságának biztosítását mozditja elő. Először is egyenes és nem közvetett módszer, mert fontosabb és jótékonyabb a társadalomra az átlag emelése, a mennyiben a legalacsonyabb typust kiselejtezi, mint a legfensőbb rendűek emelése. Kivételesen nagy és jó emberek elegendő számban teremnek. Ezekből nincs oly szükség, mint arra, hogy kevesebb gyenge és rossz legyen. Ezen kiküszöbölő módszer valóságban a nem életre való és nem derék elem megsemmisítését czélozza. Tökéletlen polgárosultságunkban eddigelé az embert illetőleg ez az üdvös processus közömbösült. Ez a közömbösítés azonban természetünk fensőbb tulajdonságainak eredménye. Ez állott némiképen a testi és szellemi fajmelés útjába, de erkölcsileg felemelt bennünket. A jövőndő társadalom ezen foglalkozást meg fogja szüntetni, nem a humanismus csökkentése által, hanem magasabb emberi typus teremtésével. Ha embertársaink iránt eszünk, az igazságosság és közszellem elvei vezetnek és minden ember gazdasági létjogát közös összességük által elismervén a szegénységet megszüntetjük; ha ekképen az észszerűbb társadalmi szervezet csekélyebb problémáját megoldottuk, mely mindnyája egyenlő jóllétét biztosítani alkalmas, a fajmelés fensőbb és mélyebb problémáját bátorosan átengedhetjük a jövőndő kor női művelt szellemének és tiszta érzületének.

Dr. Ploetz Alfred (Die Thätigkeit unsrer Rasse und der Schutz der Schwachen. Berlin, 1895.). A faj-hygieniai követelményeket a következőkben foglalja össze: 1. Jobb devariansok számosabb és intenzívebb fellépése; 2. olyan természeti és társadalmi behatások (Extral- und Socialeinwirkungen), hogy a convariansok rosszabb felének korai és teljes kiküszöbölését eszközölje, mi az egész faj életföltételein elérhető összegéhez mérten amúgy sem érvényesülne; 3. ne keletkezzék contraselectio, vagyis éppen

a jobb convariansok különös sérülése és éppen a rosszabb convariansok különös védelme.

Fajutopiája: Vegyünk fel valamely fiatal házaspárt, melynek tulajdonságaira való tekintetből meg volt engedve a házasság. A hitvesek életmódja fölött a jó gyermekek nemzése uralkodik. Egészséges lakás után néznek, jó táplálékról gondoskodnak, óvakodnak az alkoholtól és a dohányzástól, friss levegőben mozognak és szülői hivatásuknak élnek általában már jóval a nemzés előtt. És azt sem engedik át a véletlennek, vagy egy alkoholikus pillanatnak, hanem azon elvek szerint eszközlik, a melyeket a tudomány az időpontra és más föltételekre nézve megállapított. Az ügy keresztülvitelére szükséges ismeretek és a praeventív-gyakorlat eszközeit a társadalom mindenki számára közvetíti és hozzáférhetővé teszi.

A terhesség kezdetétől fogva a fiatal anyát kiválóan fontos személyiségnek tekintik, minden lehető eszközt megszereznek neki saját és méhe gyümölcse jóvoltára, valamint a szülés akadály nélkül való lefolyására. Ha mégis kitudódik, hogy az újszülött gyenge és alakatlan gyermek, az orvosi tanács lassú kimulást biztosít számára.

A szülők a faj iránt való szigorú tiszteletben nevelkedve, nem lázadnak ez ellen, hanem életvidoran újból kísérleteznek, ha ezt nekik megengedik. Az újszülöttek kiáltása minden gyermeknél megtörténjék, kik a hatodik szülés vagy a 45 éves anya és az 50 éves apa származékai.

A vizsgálás első fokozatán álló gyermekeket szoptatják. Dajkát tartani csupán a dajka gyermeke halála esetében legyen megengedve és csak akkor, ha az anya fontos okokból nem táplálhatja gyermekét. Tiltva legyen a mesterséges gyermektáplálékok dicsérete és eladása.

A nevelés további fokozatán alkalmas testi gyakorlatot folytatnak, különösen az agyvelő munkáját. A nevelés befejezése után, melynek kiváló hivatása a faj javának érzékét fölébreszteni, megvizsgálják az egyes ifjakat és leányokat értelmi és erkölcsi tekintetből is. Ezen vizsgálatok censurája nem csupán jó, kielégítő, ki nem elégítő osztályzatokat ismer, hanem nem szabad gyermeket nemzeni, egy két vagy több gyermeket hozhat létre.

A házassági életben, mely gyenge vagy fogyatékos egyéneknek egyáltalában meg nem engedhető, szabályozandók a szülők megengedett számának középszáma szerint, mihez átlag $\frac{1}{2}$ hozzáadandó, ha nem jönne ki egész szám. Tökéletes nemi érettség előtt — a férfinál a betöltött 26, a nőnél 24 év — a nemző tevékenység gyakorlása meg nem engedhető. Érzelgösségek, mint a betegek, a vakok, siketnémák, általában a gyengék ápolása csak akadályozzák vagy késleltetik a természetes kiválasztás hatékonyságát. Beteg- és munkátlanságbiztosítás, szülész stb. működését a fajhygienikus vállvonogatással nézi. A létért való küzdelemnek teljes élességében fenn kell maradnia, ha gyorsan tökéletesedni akarunk.

Véres forradalmak ellen, melyek a gyöngék egyenjogúsítását tűzik célul, hevesen kell kikelni éppúgy, mint jó egyének elpusztítása ellen.

A háborúk a népek létért való küzdelmének képző eszközei. Arra kell azonban törekedni, hogy zsoldos csapatokkal harcoljanak, vagy hogy az általános védőkötelezettség lehető széles körű legyen, hogy a satnyább elemekből is sokan jussanak a hadseregbe, hogy a convariansok hátránya ne nagy legyen. Az ütközetben a rossz variánsokat ott kellene elhelyezni, hol ágyútöltelékre van szükség és az egyéni tevékenységnek szűk tere nyílik.

Valamely nemzedék sokféle convarianst foglal magában, erőset és gyengét, tökéleteset és kevésbbé tökéleteset, röviden jót és rosszat. A verseny a jobb convariansok kiválasztására és a rosszabbak kigyomlálására vezet. Ez úton a szaporodó egyének összessége az általában születettekkel szemben javul, úgy hogy az örökléstendenciák a faj typusának erejét megőrzik vagy fejlesztik. A legkiválóbbak fönmaradásának előfeltétele, hogy egyáltalában létrejöjjenek. Minden faj tökéletesedésének előfeltétele azonban, hogy nagyobb mennyiségben és fokozatosan javított kiadásban egyáltalában létesüljenek. A haladó változékonyosság (variabilitás) a tulajdonképen haladó elem, a létért való küzdelem csak vezető.

Következőleg a tökéletesedés egyenlő ütemét föltételezvé a kiküszöbölés tüneményének föllépte annál kevésbbé szükségyszerű, mentül több a jó convarians a nemzett egyének összegében.

A létért való kiküszöbölés küzdelme helyébe, melyet higiénia, therapeutika, a gyengék társadalmi és gazdasági védelme útján, általában socialistikus reformokkal akarunk elérni, szükségképen egyenértéket kell tennünk a devariansok megfelelő jobbítása által, különben az elfajulás biztosan megkezdődik. A humanismus és igazságosság fénylő eszménye, hogy az összes devariansok tökéletesebb átlagtypust hozzanak létre, mint az összes szülők.

Vagyis: az utódok összességének átlag fensőbb typust kell reprezentálni, mint a szülők összessége. Erre főleg a kiválogatás-ellenes (selectioellenes) károsodások kiküszöbölése szükséges, tekintettel a csirasejtekre. Ne ismerjünk a betegápoláson kívül contraselectiót. A nemzett utódok számának az elérhető megélhetési helyek száma alá nem szabad sülyedni. Ez azonban csak egyetlen faj vagy nép életére fontos és nem az egész emberiségre.

Galton tudományosan és társadalmilag agitál. Legutóbb a Társadalomtudományi Társaság — Economics and Political Sciences — 1904. május 16. gyűlésén¹ tartott előadást.

Eugenics azon tudomány, mely azon befolyásokkal foglalkozik, melyek tökéletesítik a faj született tulajdonságait, azaz a leghasznosabb behatásokkal. A morált figyelmen kívül hagyja, mert a jellem jósága vagy rosszasága nem föltétlen, hanem a polgárisodás időközi alakjához viszonyult. — Érvei: 1. Az átöröklés törvényei. 2. Némely népek hasznosabbak és alkalmazhatóbbak, hogy utódokat hozzanak létre. 3. A nevelés csupán megszoríthatja vagy kifejlesztheti egy faj született tulajdonságait. 4. A munkát meg kell kezdeni.

Az Eugenics célja a lehető legtöbb észszerű befolyás gyakorlása, hogy e kiváló s hasznosabb osztály nagyobb arányban járuljon a jövő nemzedék jóllétéhez. Eszközei:

1. Az átöröklés törvényei ismeretének terjesztése. Ezen ismereteket lehető tág körben kell terjesztetni és ezek mélyebb tanulmányozását előmozdítani.

2. Azon hasznos szolgálatok történelmének föl kutatása, melyeket a különböző társadalmi rétegek a népesség javára

¹ V. ö. Sociological Papers, London: Eugenics: its definition, scope and aims. 45. s k. 1.

betöltöttek különböző korokban, a régi éppen úgy, mint az új nemzedékben. A magas polgárosultság törekvése a felsőbb körök termékenységét megszorítani. Vannak mégis típusai nemünknek, melyek magas polgárosultságuk mellett termékenységüket is fentartották. Ezek termékenységét fokozni kell mesterséges feltételek mellett is.

3. Felkutatóandók ama föltételek, melyek alatt termékeny és virágzó családok származtak, vagyis az Eugenics föltételei. Kipuhatólandó a két szülő állapota, a házasság ideje, fajuk, foglalkozásuk, szülei és testvéreik állapota. Erről „golden book of thriven families” szerkesztendő.

4. A házasságra való befolyások. Társadalmi okok. A rossz házasságok eugenetikus szempontból társadalmilag száműzvék.

5. Folytonfolyvást hangoztatni kell az Eugenics fontosságát. Először is addig kell akademikus módon értekezni róla, míg tényként el nem fogadják. Másodszor el kell ismerni, hogy a tárgy komoly megfontolást érdemel. Harmadszor a nemzeti öntudatba kell vinni, mint valami új vallást. Hazafias kötelességünk közremunkálkodni a természettel, a célból, hogy az emberiséget a legkiválóbb fajok képviseljék. A mit a természet vakon, lassan, könyörtelenül végezne, előrelátólag, gyorsan, barátságosan kell létesíteni. „I see no impossibility in Eugenics becoming religious dogma among mankind, but its details must be worked put sedulously in the study.”¹

Maudsley hozzászólván a kérdéshez, neheznek állítja az Eugenics tudományát, nem csupán az anyag bonyolódottsága folytán, hanem az erők szálfínomsága miatt is. Ugyanazon családban is egyik a többi fölé emelkedik, míg a másik az átlag színvonaláig sem jut. Nem vet figyelmet a szellemi és az emotionális életre. *Maudsley*nek az a véleménye, hogy a természet vak ösztönszava az Eugenicset jobban vezeti, mint az emberi ész törvényeiben.

Dr. Mercier szerint az átöröklés törvénye homályos és bonyolult. Nem lehet előre megmondani még a legtávolabbokban sem, hogy a szülők tulajdonságai minő módon nyilvánulnak

¹ U. o. 50. l. V. ö. Hereditary Genius, 1862, 328. l. Human Faculty, 1883, 305. l.

az ivadékokban. Zola Rougon-Maquart családja levezetése tévedés. Föltételezi, hogy ha a szülők bizonyos értelmi és erkölcsi sajátosságokkal bírtak, ezeket az ivadékok változásokban reprodukálják. Pedig ez nem így van. — Ezen kívül a magasabb polgárosultság tendenciája az érdemesebb tagok termékenyítésének redukálása. Az összes szervezett lények közül az alacsonyabban szervezettek sokkal szabadabban szaporodnak, mint a magasabb rendűek.

Dr. Werner házasságok bírálata után támadja az Eugenics-et. Magasabb műveltségű nő s egészséges férfi, alacsonyabb rangú férfi s magasabb rangú nők házassága boldogtalan szokott enni. A legjobb s legkiválóbb nők gyermekei szoktak terhelve lenni.

Dr. R. Hutschinson a nevelés befolyásainak nagyobb súlyt tulajdonít, mint az átöröklésnek.

Wells szerint Galton kutatásai és családi inventariumai kora-érettek. Képességeink elemzése nem felel meg az örökletes befolyás kijelölése céljának. — Két egészséges ember ivadéka beteg lehet. Ilyenek a mesticzek. A nem egészséges személyek korrekatív tulajdonságokkal is bírhatnak. Hogyan tételezhető fel, hogy erély és ügyesség egyszerű tulajdonságok?

Kidd azt hiszi, hogy előbb a társadalomtudományt kell megalapítani, mielőtt az Eugenics-et meg akarjuk valósítani. Különbséget kell tenni az egyéni és a társadalmi működés között.

Statistikai és családfai leszármazó módszerek következtetései az egyéni képességek megbírálásában megbízhatatlanok, ha csak a társadalmi közjó szélesebb és tudományosabb fogalmait ki nem javítják.

Hobhouse szerint nagy különbség: mi jogos ethikailag és kényszeríthető ki törvénnyel; a törzsanyag és környezet közül mi módosítható könnyebben és biztosabban. A környezetre nagy befolyást gyakorolhatunk.

Mackenzie szerint: A hygienics követelményei: A társadalom vagy társascsoporthoz lényegében szerves. A társadalmi szervezet gyors és könnyű módosításra képes. A betegség a társadalmi szervezet vagy ennek szerves egységei rosszul alkalmazkodásának neve. A betegségek kisebb-nagyobb fokban megelőzhetők; ezen megelőzés előmozdítja a társadalmi fejlődést. A természetes kiválasztás végtelenül elősegíthető a mesterséges kiválogatás által. A tár-

sadalmi szervezet szerves egységei és környezetének folytonos módosítása által lehetséges jobb, erélyesebb, ügyesebb és egyénibb polgárok előállítása. A közegészségügy tudománya meghatározható, mint a tudományos eszmék rendszeres alkalmazása a betegség kiirtása, ennél fogva jótékony változatok közvetett vagy közvetlen megállapítása a társadalmi szervezetben és ennek szerves egységeiben, — kevésbé összerű alakban: a collectiv társadalmi erély szervezett törekvése a polgárosult élet élettani rendjének emelésére. A gazdaságilag magasabb osztályok nem esnek egybe az élettanilag magasabbakkal.

Reid véleménye: 1. Tökéletesíteni kell a föltételeket, melyek között az egyén fejlődik, hogy így finomabb állattá legyen. 2. Törekedni kell lehetőleg megszorítani a physikailag és lelkileg nem alkalmasak között a házasságkötést.¹

Sok nagy ember, mint Newton, Voltaire — jegyzi meg *Robertson* — rendkívül törékeny volt gyermekkorában, Calvin Pope, Spencer, Heine, Stevenson pedig chronikus betegek. A nemzetek emelkedésének és hanyatlásának oka legközelebb amaz általános gazdasági processus, mely első sorban a physikai környezettől függ, másodsorban a politikai kormányzattól. *Eugenics* főleg az egyéni magaviselet jogos berendezése valamely politikailag megszilárdult társadalmi rendszerben.

Forel legújabb könyvében² a neomalthusianismust ajánlja. Főleg a minőségre kell adni. A kiváló, derék ember nemzetgazdaságilag is haszon; a szellemi és testi nyomorék deficitet jelent. A politikának kötelessége boldog, hasznavehető, egészséges és munkás emberek nemzését elősegíteni. Szép dolog az emberszeretet, fölvilágosodottságról tanuskodik, ha kórházakat, tébolydákat, ápolóintézeteket emelnek és a tudomány elvei szerint kezelik, de az egyoldalú humanismus elhanyagolja az egységes, munkaképes népesség erőit, megőrli, megsemmisíti.

Schallmayer szerint (*Beiträge zu einer Nationalbiologie* — Jena, 1905.) a faj érdeke nem azonosítható a társadalom érde-

¹ *Robertson* szerint: If all families were large, they certainly could not all be thriving. A nagyobb népszaporodás — would make thriving a harder matter, — the struggle would be intensified on new lines.

² *Die Sexuelle Frage*. München, 1905.

kével, mivel ez utóbbi alatt a kortársak s legfőljebb a következő néhány nemzedék értendő. Sőt közöttük némi tekintetből közvetlen ellentét fejlődhetik ki. Minden politikai vagy társadalmi berendezésnek s rendszabásnak tehát a jelen nemzedék hasznát épp úgy elő kell mozdítani, mint a faj érdekeit képviselni. A társadalmi élet minden körében olyan berendezésre kell törekedni, mely a helyett, hogy a tehetségesebb egyének folytonos kiküszöbölését eszközölné, ennek viszonylagos szaporítását mozdítaná elő és ez úton a culturmozgalom növekedésére legyen.

Az a kérdések kérdése: mint kell szervezkedni a társadalomnak, hogy a társadalom szaporodásának előmozdítása mellett kedvezőleg hasson a népesség csiraértékének qualitativ fejlődésére? Így például a jövedelem megoszlásának eszményi mértéke, hogy neincsak a lehető legértékesebb társadalmi működésre sarkaljon, hanem hogy a legderékabb elemnek a szaporodást lehetővé is tegye. A társadalmilag és germinaliter legértékesebb személyeknek kell a legtöbb jövedelemmel bírni, bár az egyéni jövedelem olyan túlzott különbségei, mint a magántőke mai fejlődése megteremtette és növelé, nincsenek sem a társadalom, sem a csira, — sem a fajszoigálat érdekében. Így gondolkoznak Fichte, Duimehen, Lehmann-Hohenberg, Hennig stb. A jelenlegi katonai szervezet is káros a fajra, mert a szolgálatra beváltak a család-alapításra vonatkozólag hátrányba jutnak a be nem vált gyengébb elemmel szemben.

A társadalom egészségtanának (Social-hygieenie) nemcsak az egyén hygieniájával, hanem az átöröklés, a faj hygieniájával is kell foglalkozni. A közegészségtannak nemzeti élettanná (National-biologie) kell magasodni, a mely először a társadalomnak szolgál a nép egészségétét szabályozván, másodszor faj- vagy csira-szolgálatokat s intézményeket (az átöröklés vagy nemzés hygieniája) foglal magában. Ez utóbbi tiszte a népesség örökletes vagy csira-elfajulását megakadályozni és az örökletes kiválasztást lehetőség szerint vezetni. Állana pedig a csiraápolásból (a csira-mérgezés elkerüléséből, alkoholismus, syphilis, malaria és más infectiók által), de magában foglalná a csirakiválogatást is, mely vagy elhárító (csenevész csirák fejlődésének és terjedésének megakadályozása) vagy positiv (különösen értékes csirák nagyobb-mérvű szaporítása) lehetne. Feladata tehát a társadalmi szolgáltat-teljesítés egészségi föltételeinek gondozása, továbbá az örökös

s bizonyos fokig vezető befolyás a nemzettest mennyiségi s minőségi fejlődése fölött. Ez utóbbiak főakadálya: tudatlanságunk a csiraértékelésben. Ennek megszerzésére vezetne az egyéni származásfák hivatalos föllállítása az örökletes hajlamok nyilvántartására. A Plötz-féle praeventív intézkedéseket károsaknak tartja, a káros s kóros öröklés-eshetőségeket kivéve. A fajérdek csupán azt követeli, hogy az értékteleneknek fölsimert csirasejteket szaporodásukban és kifejlődésükben semmiképen elő ne segítsük.

Minapában jelent meg *Reimer Joseph Ludwig* könyve: *Grundzüge deutscher Wiedergeburt* (Leipzig, 1906.; egy évvel előbb ugyanezen szerzőtől „Ein germanisches Deutschland“). Véleménye szerint a tárgyilagosan tudományos történelem megértésére az emberi egyéniség hangoztatása nem elegendő. Az emberi egyéniség fölött állónak sok esetben elismerték a fajegyéniiséget. A sociologia történelem-politikai emberharczczá szélesedett. Az emberiséget a következő fajokra oszthatjuk: 1. *Homo europaeus*: a) éjszaki népek (*dolichocephalok*), b) déli tengerparti népek, *homo mediterraneus* (*dolichocephalok*); 2. *Homo brachycephalus*; 3. *Homo niger* s ezek keverékei. A faj és a nép fogalmai nem fedik egymást. A nép tágabb körű fogalom, melyet általában a nyelvközösség jellemez. Ez többnyire többféle fajból s ezek keresztezéséből származott egyéneket foglal magában. A faj jelenti az ősrégi, már külsőleg is felismerhető vérrokonságot s nem esik egybe a nyelvesoportokkal. Az első, szilárd és állandó, közös, nemzetközi a népek között a faj; vérközösséget jelent. A tudomány által eldöntött tény, hogy az úgynevezett európai műveltség alapja majd kizárólag a germán fajon nyugszik. Minthogy a déli fajok közé keveredett a *homo brachycephalus*, minden tekintetben a német nép a vezető szerep. Tiszta germánság az eszménykép. A pangermán Németországot felülmúló nagy Németország legyen a német államkormányzó-művészet feladata és célja. A germán faj által áthatott népek socialistikus nemzetközisége a természetes alap.

Kedvezőtlen fajkeveredésen, elfajulásban és vallástársadalmi körülmények miatt hanyatlott a legtöbb történelmi cultura és civilisatio. A negatív szerves kiválogatásban kettős irány érvényesüljön: 1. azok elhárítása, mely minden emberi szervezetre káros és 2. azok elkerülése, melyek szerint a nemzet különbözik

fajai közt olyan eltolódásokat von maga után, hogy a jobb elcsenevészedik s a rosszabb fönmarad. Az első fajhoz tartozó káros hatások: az alkoholismus, kávé, thea, dohány, hibás nemi élet. A kereszténység tanait károsaknak tartja. Szükségesnek véli a megtisztított protestantismust, szóval a hit kiküszöbölését. Az iskolákban követeli: 1. a romanismus eltörlését, 2. a hellenismus korlátozását, 3. a germanismus behozatalát a germán nyelv- ismeretek alakjában és az erkölcsstan alapjául, 4. a felekezetiség és az egyházi tanítás beszüntetését; a katolikus befolyást minden alakban ki kell küszöbölni az iskolából, 5. a szemléleti és reáltanítás erősítését, 6. állam- és törvénytaniást, 7. testi fejlesztést és egészségápolást. Poroszország Németország vezetője, Németország Európáé, Európa a világa!

Kozáry Gyula.

A KÖZVETLEN TAPASZTALÁS ÖSSZEFÜGGÉSENDSZERE.

— Harmadik közlemény. —

HARMADIK FEJEZET.

A lelki jelenségek összefüggése. A közvetlen tapasztalás folytonossága.

A traditionális lélektanban felvett külön lelki elemek kizárólagos vizsgálata a psychológiát szükségkép abba az irányba terelte, a melyikben tényleg messzire jutott. Az egyes elemeknek külső viszonyát állapítja meg, a kísérleti lélektan a reactio gyorsaságát, biztosságát, viszonyát a feladathoz (később szó lesz még a Münsterberg eredményéről, a reactio idő-változásáról a szerint, hogy a kísérleti alany figyelmét vagy a megadott ingerre, vagy meg nem adott reactióra koncentrálja) vizsgálja az associatióknak hasonlóság és különbség, feladat szerint váltakozó törvényszerűségeit, a szabad associatio terjedelmét, mindezekből levezeti az associatio törvényeit, az emlékezet törvényszerűségét, a mit az előbbivel lényegesen összefüggőnek talál, az egyes elemeknek a physiologiai változásokkal együttváltozását, itt az érzet és észrevétel problémájának mélyébe jut, és így tovább. Ezekkel a formalis alakoknak *nem psychologiai* mérhető quantításokkal való összefüggését megállapítva, olyan nagy és szükséges munkát végez, mint akármelyik más természettudomány; másrészt, csak a formalis alakok vizsgálatára szorítkozhatik, ezért a direct lelki történés vizsgálatát, mondjuk, a lelki történés infinetesimalis vizsgálatát nem végezheti el; ez az introspectiv lélektan dolga. Egész természetes hogy a kettő több pontban lényegesen érintkezik, egész természetellenes, hogy ezért egyik a másik rovására előtérbe tolatik, egyedül tudományosnak hirdettetik. A kettő feladata lényegesen különbözik.

Az introspectiv psychológiának az az állítólagos hibája, hogy

csak egy egyénre, a megfigyelőre érvényes, magával rántaná a logikát is az igazságnak solipsistikus rendszereibe, a logikával a methodikát, s a methodikával bizony a kísérleti psychológiának ha nem is ténylajstromát, de minden értékes következtetését; az egyéni hasonlóságot épp oly szükségszerű az introspectiv psychológiában postulálni, mint a logikában és a többi tudományban, *sőt* ha a többiben postuláljuk, az introspectiv psychológiában a *fortiori* postulálni kell.

Az introspectiv psychologia a lelki elemek természettudományi relatiói mellett a direct lelki történés constructióját vizsgálja; azért módszerének első és főpontja, hogy a direct történésnek, az összfolymatnak mindkét lényeges elemét, tehát a centrumot és a folymatot „tárgyat” együtt tekintse, hogy a centrumot és a folymatot véges szempontjaink szerint meghatározott időkiterjedésben tekintse, hogy az összfolymat tárgyát egészében ölelje fel, azaz az emorf és formalis elemek egyaránt figyelembe vétessenek. A kísérleti psychologia ezzel ellentétben a legritkább esetben — az akaratprocessus vizsgálatánál (Wundt) tekinti együtt a centrumot és a „tárgyat”, — legtöbbször csak a tárgyat tekinti, az amorf elemek egyáltalán nem kezelhetők módszereivel.

Ennek következetes keresztülvitele adhat csak egyes elemek helyzetéről, viszonyairól az összfolymathoz és részeihez helyes képet. A mi megint egyáltalán nem zavarja a kísérleti psychologia köreit; az a formalis elemeknek egész más viszonyait határozza meg, merőben más módszerrel. A kettő érintkezési pontjainak meghatározása nem intézhető el rövidesen. Meg fogjuk adni az összfolymat elemeinek leírását, vázlatosan, durva első megközelítésben, egész röviden. James psychológiájának ismerete óta megszoktuk, hogy az összfolymatot egységes megjelenésében tekintsük. A „stream of thought” öt fundamentalis tulajdonságából

(1. A gondolat személyi formára tör. 2. A gondolat mindig változó. 3. A gondolat minden személyi tudaton belül érezhetőleg folytonos. 4. Az emberi gondolkodás (ez is „thought”) önmagától független tárgyokról szól; azaz megismerő, más szóval megvan benne a megismerés functiója. 5. Mindig jobban érdekli tárgyának egyik része, mint a másik, s míg gondolkodik, folyton elfogad vagy elvet, szóval választ.)

az első, második és ötödik eddig csak¹ sejtett vagy félig keresztülvitt gondolatot fogalmaz egész szigorúan, a harmadik új gondolat és meglepő, hogy nem igaz, azt a következő részben megkísértjük bebizonyítani, hogy sok igaz van benne és mélyebb az eddigi belátásnál, kétségen felül áll. A negyedik értékéről a „tárgy“ szempontjából fogunk beszélni. Az első tulajdonságot (a gondolat — „gondolat“ alatt James bár-milyen lelki élményt ért — személyi (egyéni) formára törekszik) nem lehet egyenlőnek tekinteni a mi fő szempontunkkal. Eleinte ugyan az olyan megjegyzésekből, mint: hogy az elementáris lelki tények nem gondolatok, vagy ez a gondolat, vagy az a gondolat, hanem mindig az *én* gondolatom,² a centrum gondolata következtethető; minél tovább jutunk az argumentációban, annál világosabban látszik, hogy egész másról van szó. A gondolatok saját rokonságuk alapján egységet alkotnak, egységes egyéniséget hoznak létre sajátos összefüggésük által, ez az *én-helyzet* teljesen más értelemben természetesen mint Münsterberg „St-lungnehmende Ich“-je, a mi a centralitas gondolatához közelebb áll, de újra egészen más, és Jamesnél ez az *én-helyzet* tényleg forma (a gondolat személyi formára tör)³ és pedig közvetett megjelenési forma, egy állandóan meglévő constans a szülemelő gondolatnak előre meglévő, azt végig kísérő orgonapontja.

Ezt bizonyítja az az igen érdekes tény, hogy a „personal“-nak eredetileg kezdő, kiinduló, a centralishoz hasonló értelme, az argumentatio során szép lassan átmegy a personalitátnak eredmény-formájába; a mire tipikus az, hogy az alsó-fokú egyéniségek kiképződését ennek a tulajdonságnak illusztrációja gyanánt említi: Habár a második (másodrendű) *én* „nagysága“ azoknak a gondolatoknak a számától függ, a mik a fő

¹ 1. Thought tends to personal form. 2. Thought is in constant changing. 3. Within each personal consciousness thought is sensibly continuous. 4. Human thought appears to deal with objects independent of itself; that is, it is cognitive, or possesses the function of knowing. 5. It is always interested more in one part of its object than in another and welcomes and rejects, or chooses, all the while he thinks. James, Principles of Psychology I. Chapter.

² It seems, as if the elementary psychic facts were not thought, or this thought, or that thought, but *my* thought. (Principles of Psych. I., 226.)

³ Thought tends so personal form.

(eredeti) tudattól elszakadtak, a második én *formája* személyi (egyéni) lesz, a mennyiben a hozzátartozó későbbi gondolat emlékezik az előbbire és magába fogadja azt, *mint sajátját*.¹

Tehát a gondolat veszi fel, adoptálja az előbbi, a minnek rokonvoltáról tudatos; itt nyíltan kimondja a „personal form“-nak eredmény-képlet jellegét. Ezzel szemben mi azt állítjuk, hogy az összefolyamat bármely kis stációjában empirikusan megtaláljuk a centrumot és a folyamatnak vele összefüggő, tőle azonban tényleg (nem fogalmilag) különvált részét.

A Münsterberg „Stellungnehmendes Ich“-je, a mi neki a legconcretebb, nekünk a lehető legabstractabbnak látszik. Az elhatározás, vagy az egyszerű reactio, vagy az érzelmi, vagy bármilyen complicált totalis (azaz: nem megadott reactiót végző) reactionál fellépő *eredője* a momentan uralkodó dinamikai és statikai állapotoknak, de ez az eredő megtéve a „Möglichkeiten“-nak, azután constansnak dispositiók és éppen a „Möglichkeiten“-segélyével, ez a legmagasabb abstractio, ez *egy megadott egyén* reactio-qualitásának valószínűségi jelzete. Ezzel szemben mi azt állítjuk, hogy a centrum a minden momentumban empirikusan található összefolyamat egyik megtalálható *összetevője*.

A második alaptulajdonság (a gondolat folytonosan *változik**) egyrészt az emlékezetben vagy associatióban visszatérő elemekről mondja ki, hogy az elemek előbbi megjelenésétől különbözők (a hol természetesen nem az ontológiai identitas vitáról van szó, hanem tényleges, *kimutatható* qualitativ különbségekről (a kimutatást megtaláljuk Philippenél, L'image mentale-ban). Ennél sokkal fontosabb az ezt megelőző tétel:

Annál, hogy egy megadott érzetnek milyen az abszolút kvalitása vagy quantitása, sokkal inkább figyelünk arra, hogy milyen a viszonya („mértéke“) azokhoz az érzetekhez, a miket történetesen abban a pillanatban tapasztalunk.²

¹ Now although the *size* of a secondary self thus formed will depend of the number of thoughts that are thus split off from the main consciousness, the *form* of it tends to personality, and the *later thought pertaining to it*, remember the earlier ones and adapt them as their own.

² What appeals to our attention far more than the absolute quality or quantity of a given sensation is its *ratio* to whatever other sensations we may have at the same time. (I. 232.)

Ez a gondolat, a mit Corneliusnál és Wundtnál is megtalálunk és a Wahrnehmung és Empfindung specialis kérdésében Uphuesnél is; a transformatio részletesebb vizsgálatánál alapvető; ott fogjuk azt is megvizsgálni, hogy milyen szerepe van itt a rég ismert *ítéleti* (contrastoknál főképp) viszonyítás mellett az amorf elemeknek (csodálatos, hogy erről James nem szól). Ugyanez a kérdés teszi nehezzé és érdekessé a Wundt felfogását a lelki jelenségek általános lefolyásáról (Wundt: Grundriss); szerinte az egyes képleteknek, pl. egy érzetnek *sajátos lefolyása van*, kezdete, fejlődése, vége. Ezzel kapcsolatban egy másik problema is fölmerül, a legfontosabbak egyike, a mit az introspectiv psychologia ismer, azaz inkább nem ismer, a dinamikai és statikai tényezők megoszlása az összefolyamatban. Ezeknek az elintézésével az összefolyamat vázlatos leírása *legnagyobb* vonásaiban a következő. 1. Az összefolyamat először is folyamat, azaz az egész állandóan változik (Thought is in constant changing). 2. A változás nem úgy történik (a belső észrevezés tanúsága szerint; ehhez a tanusághoz fordulunk az egész leírásban), hogy a folyamat egyes részei állandók, más részei változnak, tehát nem úgy, hogy a centrum állandó (bizonyos időközön belül; ez egyébiránt az általános felfogás, a mi a centralitas és a közvetlen megismerési forma nem ismeréséből ered) és a folyamat másik része változik és a tárgyak állandók; hanem a lelki történés *egészében történés*, azaz a centrum és a „tárgyak” mozgása állandó, sem a centrumot, sem a „tárgyak”-at *mozgás nélkül* a belső észrevezés nem ismeri, a változás a lelkinék constituens eleme; azaz *nem* „képzeltetők” az „anyag” analogiájára, a mely nyugvónak képzeltetik, s a melylyel a mozgás „közöltetik”, hanem csak mozgásban (azaz sajátos lefolyásukban) „képzeltetők” (azaz csak úgy ismeri őket a belső észrevezés) a rendes psychologia megmerevített alakzatai éppen azért használhatók csak *külső* relatiók megállapítására, ezek nem a direct lelki történés tényei, ezek a lelki történésnek jól elhatárolható és azután egységesnek gondolt — nem képzelt képletei — a sajátos mozgás a külső relatiók szempontjából quantité négligeable, s ezt a psychologia, a melyik a külső törvényszerűségeket kutatja, egyes szerzőknél teljes tudatossággal teszi (Wundt). 3. A változás bizonyos időközön belül tekintve *folytonos*, a folytonos szó a térszemlélet analogiájára

vitetett át a lelki jelenségek lefolyásának jellemzésére; de ha a szó indirect is, a vele jelzett tényt teljes joggal a belső észre-
 vevés egyik alaptényének vehetjük, azaz a folytonos változás a lelki történésnek épp úgy constituens alkotója, mint maga a változás, ha a változás folytonos: mert a változás lehet nem folytonos, ekkor más constituens tényezők van, ez azonban egyáltalán nem zárja ki, hogy akkor, *ha a változás folytonos, a változás mint folytonos változás van megadva*. A másik eset a szakadás, a lelki történés singularis pontja, változás ugyan, de magasabbrendű változás, a változás változása, erről később. A változás folytonosságának hangsúlyozása fölöslegesnek látszhatik némelyeknek, abstractnak és éppen nem közvetlennek mások előtt. Mélyebben nézve a dolgot, látjuk, hogy a folytonosság nem hogy evidens, de a leghihetlenebb *logikai valószínűtlenség*, a másik igazságát a belső észre-
 vevés az ő sajátos evidenciájával mutatja. Ha pl. Brentano fogalmát a „minden ítéletről“ consequensül keresztül akarnók vinni, akkor fel kellene tennünk a lehetetlenséget, hogy a psyché (én tudat, összefolyamat) az infinitesimalis változás végtelen sok fokáról külön-külön darabonként tudatos, a mi a folytonosról és a végtelenről való modern fogalmakkal ismerősnek maga a képtelenség, maga az értelmetlenség. A lelki történés folytonosságát tehát az elemek infinitesimalis darabismeretére reducálni nem lehet; és csak most látszik, milyen szédületes örvény felett vezet el a hid, a melynek köve a lelki történés *folytonosságának direct* ismerete, ez az elvitázhatlan direct ismeret, a mi magának a folytonosság fogalmának kiképzésénél elemibb jelentőségű, mint a térszemlélet folytonossága, mert ez utóbbi folytonosság megállapításának *előfeltétele* a téren való áthaladás actusának folytonossága (a mit némelyek időbeli folytonosságnak gondolnak — Sigwart — de az időbeli folytonosság a lelki folyamat folytonosságának deriváltja).

Az összefolyamatban a változás e folytonossága az uralkodó, az amorf elemek változása mindig folytonos (a belső észre-
 vevés mindig folytonosnak érezi őket; ne felejtjük itt el, hogy az amorf elemek *nem* post mortem jutnak a belső észre-
 vevés birtokába, mint fentebb kimutattuk, tehát ez a „tudása“ a folytonosságnak nem reflectió, nem utólagos, nem ítélet, nem „knowledge about“; ez a knowledge of — ez maga a direct

tudás. A formális elemeknél nem ilyen egyszerű a dolog. Folytonos-e a változás, ha egy képzet után egész más képzet lép az agyamba?

A kérdés így fölvetve megdöbbsen, de a kérdés rosszul van így fölvetve. Mit jelent az, hogy „egy képzet után egész más képzet lép az agyamba”? Ez azt jelenti, hogy egy időköz kezdetén az összefolyamat tagjai: centrum, amorf elemek és kezdődik a képzet. Először is különbséget kell tennünk, a szerint, hogy a képzet közvetlen megjelenési formában adatik-e, vagy nem. Vegyük fel, hogy igen. Akkor a centrumból kijövő amorf elemek *határán*, a centrum irányában, a centrummal közvetlen összeköttetésben él a képzet. Természetesen a terminológia szörnyű vékony kis projectióját adja a dolognak, a mint hogy szóval csak jelezni lehet, utána nézni azonban mindenkinek módjában van. A fontos itt az, hogy az amorf elemek és a formális elem közt szakadást nem érzünk, az amorf elem épp oly folytonosan megy át a formális elembe (hogy a formális elem az „átmenet” után nem szűnik meg, azaz nem adja át helyét *egészen* a formalisnak, azt James egy példáján mindjárt megmagyarázzuk), mint az amorf elem egyik része az amorf elem másik részébe. Ez megint idegenül hangzik. Egy csöppet sem valószínűtlenebb (és a valószínűséghez egy csöppet sem a direct tapasztalás támogatásáért, hanem csakis az idegenszerűség eloszlatásáért folyamodunk), mint az ellenkezője, t. i. az, hogy a formális elem átmegy az amorf elembe. Cornelius pedig ezt a gondolatot lényegben kimondta, ő ugyan a formális és amorf elemet nem ismeri, de olyan jelenségekre figyelmeztet, a mely e tények ismerete mellett a formális elemnek amorfba való *folytonos* átmenetét jelenti. Az emlékezettről szólva megjegyzi,¹ hogy ez emlékezet alapja, magyarázó elve az a redukálhatatlan lelki tény, hogy az észrevétel (*Wahrnehmung*), a mint az észrevett tárgy az érzékszervekből kilépett, megszűnik észrevétel lenni, *de folytatja existenciáját olyan vonalban, a mely a képzettől vagy emlékképtől a megelőző észrevételből való direct leszármazás által különbözve a tudattalanba vész, itt dispositiót ülepít meg az emlékezetnek.* Ez a direct leszármazás a folytonosság kimondása, A „képzettől különböző” *valami* pedig amorf

¹ Cornelius: Versuch einer theorie der Existentialurtheile.

elem. Még mindig mondhatnók ugyan, hogy itt az észrevétel megadása után lefolyó kisebbedő idegrezgések, az „anyag“ megadása után vagyunk, az ellenkező esetben pedig az anyag „egyszerre“ megadatik, ez azonban az észrevevésnek igen primitív felfogása, az az észrevevés actusa időben történik, az anyag (a lelki szilárd „anyag“ a Wahrnehmung materia) szaporodása az összefolyamat részeinek növése; az észrevételben épp úgy, mint az amorf elem folyamán semmiféle logikai lehetetlenség, semmi valószínűtlenség. A közvetlen érzés pedig megvan. A lefolyás további része már simán, igazán „zökkenés“, a képzetbe való zökkenés nélkül megy. A folytonosan jövő képzet tart, hirtelen jön (pl. associatio által) egy egész más képzet. Például a berlini Friedrichs Bahnhofról a közbeeső unalmas utazás kiha- gyásával a düsseldorfi Rajnapart. Tényleg ezek alaposan különböznek. De a „közbeeső út“ csak mint *formalis* tartalom maradt ki, a két képzet között nincsen pusztán lyuk — no mere gap, mondja James — de nem is ütköznek össze; a közbeeső unalmas út amorf elem (tehát nem tudattalan) gyanánt válik ki folytonosan (az előbbieik szerint) a Rajnapart képzetévé, ráhúzza annak saját melancholiájára az úti fáradtság, a nagy rohanás tudása szédületének különös zavarát. No mere gap. A folytonos lefolyás így látszik, a hol a két képzet közvetlen formájú. A közvetett megjelenési formára való átmenetel nem nehéz. A közvetett megjelenési formánál mi van? A centrum, az amorf elemek, azokból egy formális elem, e formális elemnek, mint jelnek (mint előhívónak) megfelelő másik formális elem. Egyedüli különbség az, hogy a jel és a rákövetkező formális elem, tehát két formális elem közt amorf elemeket nem érzünk. De következtethetünk ebből arra, hogy a két elem között *szakadás* van? James a szakadást igen finom érvekkel háritja el. Tesztünk helyzete tartása, föltételei egyike azoknak a dolgoknak, a miknek észrevevése, ha ezt az észrevevést nem is figyeljük jól meg, állandóan kíséri minden más tapasztaltnak a tudását.¹

(Érdekes egyébiránt, hogy ez a mondat az olyan változás folytonosságát illusztrálja, a miről mi ki akarjuk mutatni, hogy

¹ Our own bodily position, attitude, condition is one of the thing of which some awareness however inattentive, invariably accompanies the knowledge of whatever else we know.

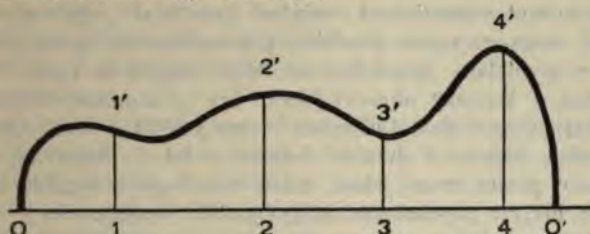
szakadás.) Van finomabb érve is, a miről azonnal szólni fogunk: ez az, hogy a gondolat egészben megvan, a formalis elemek fokozatos felmerülése közben állandóan; ez a gondolat-egész — amorf elem — folytonosan változik s e formalis elemek az amorfokból válván ki, megvan az összefüggés. James nem ismeri a formalis és amorf elemet; az ő substantive parts és fringes-e egész más, mint azt még tisztázni fogjuk, bár rokon fogalmak; azért az ő magyarázata egy kicsit más; de így is adható, nincs kiforgatva értelméből s a tény maga igaz. De a magyarázatra felesleges. A folytonosság-szakadás e közvetett megjelenési formánál látszólagos; onnan ered, hogy a lelki történést abstracte, a centrum nélkül tekintjük. A közvetett megjelenési formánál a centrum állapota a két formalis alak közt a legbensőbbben folytonos, mivel *már ki van mondva* a két formalis elem folytonossága. Ezzel egyszersem mélyebb bepillantást nyerünk a centrum és a „tárgy” összefüggésébe, a miről eddig nem szoltunk és a mi ezután mind fontosabb szerepet fog játszani. A centrum és a „tárgy” nem discret, pontszerű, hanem *felületszerű* összefüggése (az analogia nem lehet haszontalan annak, a ki az összefüggést magában megfigyeli; a két elem összefüggését és az összefüggés sajátos módját a belső észrebevésnek megadja.

A „felületszerű összefüggés” teljes megértése a legfontosabb: ne felejtsük el, hogy amorf és formalis, valamint a formalis és formalis részek összefüggése az elemek összefüggése — az egésznek a constructiója; a folyamatok teljes képe, csak az egésznek e felületszerű összefüggéséből érthető meg. Tanulságos lesz, ha a James egyik legérdekesebb analysiséből indulunk ki. A Stream of thoughtban a következőket találjuk: „Akármilyen dolgokat gondoljunk relatióban, mindig mélyen gyökerező egységben, a subjectivitas egyetlen ütemében egyszerű psychosisban, érzetben, lelkiállapotban gondoljuk őket.”¹

Hogy mire értelmezi ő az egységet, tisztán látszik a példájából. Felveszi ezt az ítéletet: The pack of the card is on the table.

¹ Whatever things are thought in relation, are thought from the outset in a unity, in a single pulse of subjectivity, in a single psychosis, feeling, or state of mind.

A gondolatot így ábrázolja:



A vízszintes vonal az időt jelzi.

„Most ezekről az időrészekről azt mondom, hogy nem választhatunk olyan rövidet köztük, hogy valamiképen az egész gondolatot ne gondoljunk benne: *a kártyacsomag az asztalon van*.

A függőleges dimenziók (l. ábra) a gondolat tárgyát vagy tartalmát jelentik. 1—1' az 1 időpontban meglevő gondolatot, stb. (280—281). Lejebb: „Azt hiszem, hogy valahányszor szokat megérték, az egész idea *lehet* jelen és rendesen jelen is van, nemcsak mielőtt és miután a mondatot kimondtuk, hanem *miközben* az egyes szavakat kiejtjük. Az (t. i. a gondolat) a felhangja. „haló“-ja, szegélye a szónak, a míg ebben a mondatban mondtuk; sohase hiányzik.¹

Három dolog tűnik fel James állításában. Az első az, hogy nemcsak a gondolatrészek lefolyása után, hanem előtte és közben is felveszi azt, hogy a gondolattagokkal egyidejűleg *van* az egész gondolat. A másik az, hogy ez az egész gondolat a

¹ Now I say of these time parts that we cannot take any one of them so short that it will not after some fashion or other be a thought of the whole object: „the pack of the card is on the table“. They melt each other as dissolving views, and no two of them feel the object just alike, but each feels the total object in a unitary undivided way. This is what I mean by denying that in the thoughts any parts can be found corresponding to the objects parts.

Vertical dimensions stand for the objects or contents of the thoughts, 1—1' the content at the time 1 etc.

I believe that in all cases where the words are *understood*, the total idea may be and usually is present not only before and after the phrase has been spoken, but also whilst each separate word is uttered. It is the overtone, halo or fringe of the word, as spoken in this sentence; it is never absent.

részekkel azonos. A harmadik az, hogy a részek nagyságát tetszés szerint választhatjuk, minden ilyen rész „egy vagy más módon“ maga az egész gondolat, pontosabban az egész „tárgynak“ a gondolata. (Jamesnél az ítélet tárgya az egész ítélet, hasonlóan a Meinong objectiv-jéhez. Így „Columbus fedezte fel Amerikát“ tárgya nem Columbus, nem Amerika, nem Amerika felfedezése, hanem: Columbus fedezte — fel — Amerikát. Ez a translatio persze nem jelent mást, minthogy a logikai tárgyfogalom helyett pszichológiai tárgyfogalmat vezetünk be.)

Világos, hogy a harmadik állítás értelmetlenné teszi a másodikat. Képzeljük el az időnek igen sokféle felosztását, de úgy, hogy a felosztási határok egy felosztásban se essenek össze, vagy csak nagyon kevés. Most a James állítása szerint ezek az egymást a legkülönbébb módon keresztező részecskék *mind* az egész gondolat (az egész tárgy gondolata). Ha e mellett a második állítást fentartjuk, azt, hogy ez a gondolat nem a részecskéken kívül van, hanem azok *maguk* a gondolat („egy vagy más módon“), akkor az „egész gondolat“ fogalma a tiszta nonsensre zsugorodik össze. Föl kell tehát vennünk, *ha a harmadik állítást akarjuk igaznak elfogadni*, hogy az egész gondolat a részecskéken kívül van. James *nem* ezt mondja, de jellemző, hogy példája észrevevési ítélet, a hol a részeken *kívül* állandóan *meglehet* az egésznek (nem az egész gondolat, hanem a gondolat „Erkenntniss-Grundját“ adó, az analýsálatlan gondolattal aequivalens érzéki adatnak) érzete vagy képze. *Ha a második tételt akarjuk igaznak venni*, akkor bevégezett, constans (egy gondolatra jellemző) gondolatdarabokat kellene felvennünk, a mik külön-külön megadnák az egész gondolatot. Ezt a meszterkelt magyarázatot semmi sem teszi valószínűvé, ellene mond a belső észrevevés, ellene mond maga James is, mikor azt mondja, hogy a gondolatot *sehol* sem lehet félbeszakítani úgy, hogy a félbeszakítás pillanatában valami bevégezett (tehát nem is az egész gondolatot, talán csak egy részét) tarthatnánk meg. Ez a feltevés így magától elesik.

De mi erősíti meg a másikat, azt, hogy az egész gondolat a gondolat lefolyása mellett fennáll, azt a lefolyást állandóan kíséri, mielőtt a gondolat megkezdődött, annak motora, folyama közben megvilágosítja, befejezte után értelme. (A James egész gondolata élesen elválasztandó a Meinong Gegenstand höherer

Ordnungjától. Ha a félmelodia épp úgy Gegenstand höherer Ordnung, mint az egész, de egész más Gegenstand höherer Ordnung; a James egész gondolata mindig az egész tárgyra vonatkozik, a Gegenstand höherer Ordnung csak a már megadott részekre.)

A fogalom homályos, indirect, felfoghatatlan. Ha az össz-folyamat elemeit teljességükben tekintetbe vesszük, egész más eredményre jutunk; az eredmény maga is complicált (az össz-folyamat nem egyszerű), de érthető és a belső észrevevés evidenciája bizonyítja.

Összfolyamat = centrum, amorf elemek, formalis elemek. Ezek összefüggése úgy tekinthető, hogy 1. a centrum folytonosan változik. (A „folytonos” nem időbeli, hanem változásbeli folytonosságot jelent.) 2. Az amorf elemek szintén folytonosan változnak, de folytonosságuk nemcsak az amorf elem megelőző darabjaira, hanem a centrumra is vonatkozik. Az amorf elem a centrumból „lép ki”. Másrészt az amorf elem egyik része *folytonosan* csatlakozik az amorf elem előbbi részéhez. De az amorf elemnek minden része *direct a centrumból nő ki*, nem a megelőző amorf rész közvetítésével; tehát nem úgy képzelendő a folyamat, hogy időközönként adatik egy centralis lökés, ebből kiárad egy bizonyos hosszúságú amorf vonal; hanem bármely amorf rész a momentan centrum és a közvetlen megelőző amorf rész *folytonos* következménye, a centrum kihoz egy amorf részt, ennek van bizonyos „hossza”, de minden darabja, a mellett, hogy az előző amorf részzel olyan összefüggést alkot, a mi önmagában zárt egész, a minnek saját kifejlése van, a mellett minden pontjában a centrumból jön ki; ez a „kijövési” momentum *nem* engedi meg, hogy az amorf elemet a centrum evolvensének mondjam; azért nevezem ezt felületszerű összefüggésnek. „Pontokról” és bármilyen kis részekről beszéltünk; a mi könnyebben fogalmazza a tételt; de természetes, hogy a belső észrevevés ezt az összefüggést nem „pontonként” érezi, hanem bármilyen véges darabban közvetlenül szemléli ezt a kettős folytonosságot. Ha az össz-folyamatban formalis elemek vannak, az amorf elem vagy éppen úgy függ össze a formalis elemmel, mint a centrum az amorfal (tehát ez esetben az amorf közvetítésével a momentan centrum a formalissal), *vagy nem*. S ezzel a lelki történetes tényleges összefüggésébe vázlatos be-

pillantást nyertünk. Csak még egy kérdést kell elintézni, a mi az elemek „dynamikájára” vonatkozik.

Mondjuk, hogy az összefolyamat minden része saját mozgásával van megadva; hogy ez a mozgás a résznek constituens eleme; nem hozzájáruló lökés legyen az a lökés, akár az akaratnak, értelemnek, hangulatnak, dispositionnak lökése, mint ezt a psychologia sokszorosan felteszi.

Ez utóbbiak a dynamikai elemek, a mik a statikus érzetet, képzetet tovább viszik, hozzá másik érzetet, képzetet csatolnak.

Az associatiós psychológiától legtávolabb állók mindig erősen hangsúlyozzák az associációk egyszerű egymásutániságának a magyarázatra ki nem elégitő voltát. James, a ki a „darab psychológiának” teljes ellentétét, a teljesen összefüggő anyagú psychológiát akarja megcsinálni, a következő passusban adja meg a maga psychologiai „panta rei”-jét: „Akármilyen legyen az ego tartalma, mi emberek azt mindig valami mással együtt tapasztaljuk és szükségképen „liaison”-t hozunk létre minden egymásután tapasztalt tárgy közt. [a, b, c egymás utáni kép-

zetek; b-nél a tartalom ilyen: $b \xrightarrow{a}$ a tudat niveauja;

a „rate” változik.] A változás mértékének a különbsége a subjectiv állapotok különbségének bázisa. Ha a mérték kicsi, gondolatunk tárgyról nyugodtan, stabilis úton szerzünk tudomást. Ezek a *Substantiv parts*. Ide tartoznak: mindenféle érzéki érzetek, képzetek. Ha gyors útról, relatióról, átmenetről van tudomásunk, *Transitiv parts*. Ide tartoznak: a relatiók érzése (thoughts !), statikaiaké és dynamikaiaké egyaránt.

Ez a folytonos folyásnak egyszerű jelzése;¹ a statikai és dynamikai relatiókat érezzük, a dynamikai és statikai relatiókról

¹ Whatever the content of the ego may be, it is habitually felt with everything else by us humans, and must form a „liaison” between all the things of which we become successively aware.

This difference in the rate of change lies at basis of a difference of subjective states. When the rate is slow we are aware of the object of our thought in a comparatively restful and stable way. *Substantive parts*, Sensorial imaginations of some sort. When rapid, we are aware of a passage, a relation, a transition from it or between it and something else. *Transitive parts*, thoughts of relations, static, or dynamic.

magukról többet nem tudunk meg. Pedig az a tény, hogy az előbb említett akarati etc. folyamatok határozottan determinálják a tudattartalom képzetrészeit, tagadhatatlan, ezzel a ténnyel számolni kell. A teljes magyarázat itt még nem adható meg, de az összefüggés leírása igen.

Azok az elemek, a miket a pszichológiai köztudat dinamikaiaknak nevez, az összefolyamat észbevételével a centrum és a tárgy együttes variációinak tekinthetők. A centrum és a tárgy folytonos összefüggése a centrum és a tárgynak külön változását nem zárja ki — éppen ennek a megértésére kellett a pillanatról-pillanatra fennálló felületszerű összefüggés tényét figyelembe venni. Akaratnál, érzelemnél, indulatnál a centrum és a tárgy együtt változnak; ez pontosabban kifejezve azt mondja ki, hogy a centrum *változása* határozza meg a tárgy változását. Tehát a momentan centrum és a formális képlet megelőző részei, mint determinált elemek közt a momentan centrum az erősebb. Ezt pontosabban fejezhetjük ki a következő részben.

A statikai elemek lefolyásában a centrum és a tárgy külön változnak, a momentan centrum állandó összefüggése mellett sem határozza meg a képlet változását. És pedig lehet itt két eset. Vagy a centrum mozgása változik a nélkül, hogy a formális elem mozgása változnék (a mivel persze az összefüggés nem szakadt meg). Ebben az esetben az amorf elemek lényeges megváltozása nem változtatja meg a formális elemet; mert világos, hogy a centrum mozgásának megváltozásával az amorf elemek mozgásai megváltoznak. A második esetben a formális elem a centrum-mozgás megváltozása nélkül változik. Ez egy ú. n. statikai elem normalis lefolyása.

Ennek a két esetnek különösen érdekes alakja az, a hol a független változások *szakadások*. Ezek a transformatiók.

NEGYEDIK FEJEZET.

A közvetlen tapasztalás első fajú (totalis) discontinuitásai.

A lelki történések folytonosságának kimutatásánál rámutatunk arra, hogy vannak az összefolyamatnak singuláris pontjai, a hol a folytonosság megszakad. Hogy ezeket a szakadásokat singuláris pontoknak nevezzük, egyáltalán nem jelenti azt, hogy

a folytonos történéssel szemben elenyésző ritkaságúak volnának; látni fogjuk, hogy ezek is állandó tényezői a lelki folyamatnak. Mégis, mivel a lelki lefolyás constituens eleme gyanánt adott folytonosság, a mivel természetesen együtt jár, hogy az össz-folyamatnak szakadások *közé* eső részeit fogjuk fel a történet részeinek, a szakadásoknak maguknak a történeten (a mi a belső észrevevésben folytonosan adott) mintegy kívül esését, singularitását nemcsak terminologiai elkülönítésnek kell vennünk. A lelki történet a folytonos történet — a szakadások a történetek közbe eső metszetek, a mik az össz-folyamatnak már csak annyiban is határpontjai és nem részei, a mennyiben pillanatnyiak, helyesebben: idői meghatározottság nélküliek.

Ezeknek a singularis pontoknak a vizsgálata természetszerűleg három szempontból indítható meg. Kérdéses, hogy a közvetlen és közvetett forma, a miknek egymás közötti folytonosságát kimutattuk, nem veszti-e el értelmét ezekben a pontokban. Különösebben megvizsgálandó a centrum és az amorf elemek viselkedése, lényegesen tisztázható itt a centrum és az amorf elemek felületszerű összefüggésének fogalma. Végre a belső észrevevés viselkedését is meg kell világítanunk ezekben a pontokban, szakadásos-e ez is, vagy megtartja folytonosságát.

Mielőtt ezeket külön tárgyalnánk, egy érdekes példa a szakadásnak összképével fog megismertetni. A példa ismét a Jamesé. Érdekes, hogy a lelki történet folytonosságának teljes keresztülvitelére olyan esetet hoz fel példának, a mi a legtökéletesebb szakadás östypusa. Ez a választás egyrészt azt bizonyítja, hogy James a lelki történet folytonosságában azon történetnek constituens elemét látta, másrészt talán arra mutat, hogy a felhozott esetet ezen folytonosság fogalma alá legnehezebben rendelhetőnek gondolta — éppen azért bizonyítja rajta. A felhozott eset azonban a folytonosság fogalma alá semmiképp se rendelhető.

A példa ismeretes: a csendben ülő, gondolkozó nyugalalmát hirtelen jött erős zaj töri meg. A nagy csörrenés folytonosan következik-e a csendre? Ez eleve valószínűtlennek látszik. James azonban ezt bizonyítja.

Bizonyításának idege az a különös „awareness” = tudatosság, a mit ő a reflexio tudatosságától előbb igen élesen elkülönít, aztán állandóan felcseréli vele. A *belső észrevevés* tudatos-

sága a momentan tudatállapotot mindenesetre az előbbi tudatállapothoz való relatiójában fogja fel, ha a belső észrevevés mindig folytonos. Ez azonban éppen nincs bebizonyítva. A reflexio tudatossága (egy neme a knowledge about-nak) a tudatfolyam kvalitásának nem adaequet mérője. Végre és főleg: a relatio lehet a szakadásosság relatiója. Ezért a James argumentuma, hogy az által, hogy az „awareness“ tárgya: thunder-breaking-upon-silence-and-contrasting-wit-hit,¹ nem mondja ki semmiképp, hogy nincs szakadás; persze nem szabad a szakadást „relatio-nélküliségnek“ felfogni.

Teljesen igaz az a másik állítás, hogy testünk helyzete, tartása etc. állandóan tudatos és ennek változásai a kvalitásváltozásokkal nem egyidejűek, tehát a változás után van a változás előttivel analog tartalom. Hogy ez nem jelenti a változás folytonosságát, hogy az a változás tényleg szakadás, a legmélyebbre menő, a mi az össz folyamatban van (hogy mások is vannak, látni fogjuk), azt magán a James példáján fogjuk kimutatni.

A James embere gondolkozik, körülötte nagy csend; a tudattartalom, a centrum, a miből az amorf elemeken át igen gyorsan változó, közvetlen formában megjelenő gondolatrészek emelkednek ki; valószínűleg parole intérieur; ha ez nincs, a formalis elemek száma kevesebb, esetleg csak időközönként válik ki egy-egy az amorf szövedékből. A csend maga nemcsak negatív, nemcsak a hangérzetek hiánya, hanem pozitív is, a centrum állapotában határozottan elkülöníthető qualitas; a centrumnak „kiválasztása“ simább, kevésbé reakciójellegű, mintha az össz folyamatban hangérzetek is vannak.

Most jön a hirtelen zaj, mondjuk a harangszó. Az első hangnál az történik, a minek legjobb kifejezője a francziák terminusa: a choc. Az egész össz folyamatnak, a centrumnak és a tárgynak megzökkenése. A részek most így állanak: Az első harangütés hangja alanyunk tudatában első tekintetre közvetlen megjelenési forma, de nem centralis. Itt a „choc“ jelenségénél válik el tehát ez a két fogalom, a mik első tekintetre fedik egymást. Jól kell vigyáznunk, hogy az elválás igazi-e, hogy mennyiben mondhatjuk a formát nem centralisnak és mennyiben

¹ A csendre csapó csattanás, a mi azzal contrastot alkot.

közvetlen formájúnak. Bizonyos, hogy a közvetlen forma itt nem vehető eredeti értelmezésben, a centrumból az amorf elemeken át kiváló, a centrummal folytonosan (felületszerűen) összefüggő összefolyamat-résznek. A harangütés az ütés előtti időrézs centrumával, annak amorf elemeivel semmiféle összefüggésben nincs. Az a centrum, azok az amorf elemek egész más formalis elemeket hoztak volna közvetlen megjelenési formába (ha nem amorf folytatásuk lett volna); itt újra hangsúlyozni kell, hogy a dolog teljes megértésére az *egész* összefolyamatot kell tekinteni. Ha az amorf elemeket itt nem vennénk tekintetbe, akkor igen könnyű volna felállítani a tételt, hogy a centrum állapota a megjelenendő közvetlen formájú formalis elemet *tartalmilag* nem determinálja; s így a centrumnak szigorúan utolsó állapotával függ össze. A mint azonban az amorf elemeket, a centrummal való összefüggésüket nem hanyagoljuk el, az állítás, a melyik az előbb evidensnek látszott, most egy postulatumot involvál; postulatumot, a mi maga cseppet sem evidens; sőt a minek az összefolyamat pontos vizsgálata ellentétét teszi plausibilissé. A postulatum az, hogy egy adott amorf-systema a momentan tudatállapotban befoglalt amorf elemek együttsége *bármilyen* formalis elem közvetlen megjelenési formájának előzménye lehet; azaz, hogy formalis elemek az őket megelőző amorf elemektől tartalmilag függetlenek. Ennek a postulatumnak *ellentettje* teljesen plausibilis *logikai postulatum*. De a „postulatum“-ról megfigyelt tényre térve át, mondhatjuk, a belső észrevevés az amorf és a velük (mint kimutattuk, *folytonosan*) összefüggő formalis elemek közt a folytonosságnál mélyebb tartalmi összefüggésre utal. A „tárgy“-ról szóló fejezetben ennek pontosabb meghatározását fogjuk adni, most a tartalmi összefüggés ismerete világosan mutatja, hogy a „choc“-ot okozó harangütés formája az eddig ismert közvetlen megjelenési formától lényegesen különbözik.

És mégis közvetlen formának kell mondanunk — mert közvetlen. Az eddig ismert közvetlen formával való rokonságát határozottan érezzük. A közvetett formához semmiben sem hasonlít. Oda egy megelőző formalis elem kell — hol van ez itt? Ott a formalis elem mozgásiránya a centrum *felé* tart; a mi esetünkben ez nincs úgy, viszont nem is tart el a centrumtól, mint a közvetlen forma *nem centralis*-nak látszik. De az-e

tényleg? Tudjuk, hogy egy megadott inger perceptio-ideje változik a szerint, hogy a kísérleti alany mennyire van az ingerre előkészítve. *A teljesen előkészítetlen inger (a choc) „perceptio-ideje” az az idő, a mi alatt a momentan centrum elenyészik és a percipiálás pillanata az a pillanat, a melyben az új inger egy új centrum kiinduló pontja lesz.* Ez új centrum a régőtől semmiben sem különbözik; tartalma más; amorf elemei a megelőző amorf elemeknek nem folytonosan és tartalmilag összefüggő folytatása. A centrum egy formalis elemhez csatlakozik; *azon formalis elemből válik ki, épp úgy, mint rendszeren az amorf elem a centrumból — a formalis elem centrálisul — a centrum folytatódik a maga specialis folytonosságában, a formalis elem átadja a helyét másnak, de a rákövetkezők a centrummal szemben már a formalis elem normalis helyzetében vannak.*

Tehát a tudatállapot erős qualitasdiscontinuitásainál a közvetlen forma centralitása más jellegű, mint az összefolyamat normalis részeinél. Bizonyos azonban, hogy az új centrum elkezdődésétől fogva a formát centrálisnak tudjuk; a centrumnak *helyzete* más a formával szemben, összefüggése azonos.

Ebben az esetben (a James példájában) a centrum és a tárgy egyképp megszakad a *choc* pillanatában; a formalis elemek közt a szakadáskor hézag nincs; a discontinuitas tisztán qualitativ; a centrum azonban véges (bár igen kis) időre tényleg megszakad. Az amorf elemek a centrummal tényleg megszakadnak. Mégis sok tekintetben igaza van Jamesnek, nem a folytonosság állításában — *ennek éppen ellentéte áll* — hanem abban, hogy a szakadás pillanatában nagyszámú olyan elem, a mik az előző tudatállapot tagjai voltak, az összefolyamatban a szakadás után megmaradnak. Azonban már a centrum áthelyezéséből következtethetünk a megmaradó elemeknek egy sajátos elváltozására, a mit a direct észrevevés igen határozottan fel is tüntet. A *choc* előtti közvetlen formájú centralis elemek, ha a szakadás után megmaradnak az összefolyamatban, mint *nem-centralis* elemek lépnek föl. Tehát egyáltalán nem folytonosságot bizonyít ez a megmaradás; hanem éppen a centrum zökkenésével minden megmaradó elem „szakadást” szenved; az elemek szakadása megint épp oly jellemző ezekre, mint a centrum időbeli szakadása a centrumra, vagy mint az utolsó formalis elem bevégeződő szakadása. Az elemek szakadásának jellege: centralitásuk elvesztése. Az összefolyamat,

a mint a hirtelen zaj jött, mintha szintén összetört volna. A gondolataimra, a *choc* előtti képzeimre, érzeteimre etc. meredten emlékszem; előttem vannak; a gondolatok esetleg folytatódhatnak is, de nem mint centrális közvetlen formák; a gondolatokat nem én folytatom, azok saját inertiájuk folytán folytatódhatnak egy darabig.

Az összefolyamat minden darabját *szemlélem*, a centrumtól elszakítottan, mint nem-centrális alakokat. Érzelmek, indulatok elválnak tőlem; *tudom*, hogy haragszom (és nem: *emlékezem* a haragomra), de nem haragszom. Tehát a *qualitas-discontinuitás*-soknál az *összefolyamat* tényleg megszakad, a belső észrevezés a két momentum relációja gyanánt éppen a szakadás relációját veszi észre. Ennyiben nincs Jamesnek igaza; pedig ez a főpont; viszont az elemek egy része, ha megváltozott jelleggel is, tényleg részét teszi a szakadás utáni folyamatnak; ennyiben igaza van Jamesnek.

Az elmondottakból következik, hogy a *choc*, tehát a teljes (a centrumot is bennfoglaló) szakadás esetében az összes közvetlen folyamatok, tehát a belső észrevezés is szakadásos. A részleges szakadások esetén a belső észrevezés magatartását esetről-esetre meg kell határozni.

Zalai Béla.

(Vége köv.)

A MAGYAR ORSZÁGGYŰLÉS UJONCMEGSZAVAZÁSI JOGA.

— Ötödik közlemény. —

M Á S O D I K R É S Z.

A magyar országgyűlés ujoncmegszavazási joga a jelenben.

1. §. A magyar országgyűlés ujoncmegszavazási jogának 1848 utáni alakulatáról általában.

Az 1848-iki nagy átalakulások voltaképen nem alkotmányunk lényegét, annak alapelveit változtatták meg, hanem csak alkotmányunk substratumában, azokban, kik alkotmányunk részesei, idéztek elő változást. — A nemesi politikai nemzet helyébe az állampolgári politikai nemzet lép, a százezrek jogai és kötelességei egyképen és kölcsönösen milliókra hárulnak át s most már a politikai jogokban való egyenlő résztvehetés nem a nemesi születéstől, hanem a honfiai mivolttól függ. E nagy átalakulások nem hagyhatták érintetlenül a nemzet vérendszerét s ennek megfelelőleg változásokat idéztek elő az országgyűlés azon jogai gyakorlásában is, melyek a véderő körül megilletik.

1867 utáni törvényeink mindannyian híven tükröztetik vissza azon jogelvek uralmát, melyek 1848 előtt is a magyar országgyűlésnek biztosították az ujoncmegejánlási jogot; bár tagadhatatlan, hogy az állandó completatio eszméjének megvalósítása és gyakorlati keresztülvitele sok tekintetben ártott azon alkotmányos erő intensitásának, mely az ujoncállításnak kizárólag országgyűlési megejánláshoz való kötésében rejlik. Pedig az állandó completatio eszméje, mely ellen még 1840-ben is oly bathatósan küzdött Deák, a szükségnek megfelelően annyira előtérbe lép, hogy már az 1848-iki magyar felelős kormány is

szólhatunk az országra megvalósításának gondolatával;¹ s bár az 1847. és 1868-iki országgyűlés még a régi módon gyakorolja az *ujoncemegszavazási jogot*,² már az 1868-ik évi XL-ik s még inkább az 1886: VI. s a többi vonatkozó törvényben az állandó completatió törvényi alapok szer.

Kérdés már most, fentartotta-e újabb törvényhozásunk a *completatió* ősi jogát, melynél fogva a szorosán vett honvédelmi kötelességet vállaló minden véradó megállapítása és megajánlása kizárólag az országgyűlés hozzájárulásával, illetőleg megszavazásával történhetik? S ha igen, mennyiben sikerült az ősi és oly nagyfontosságú jogokat az állandó completatióval összeegyeztetni, — annak megvalósítása daczára is teljes erejükben fentartani?

Itt külön ki kell emelnünk azt, hogy az említett ősi alapelvből folyó jogai a nemzetnek, mindenkor mint *törvényhozási jogok* szerepeltek: mint olyan jogok tehát, a melyek nem kizárólag és egyedül az országgyűlést illették, hanem a melyek kizárólag és egyedül az országgyűlés hozzájárulásával voltak gyakorolhatók, a melyek gyakorlásában tehát országgyűlés és koronás király, mint egyenlő jogú factorok vettek részt. S így már alkotmányunk azon alapelvéből, melyet az 1790—1: XII. t.-cikk oly világosan formuláz, hogy t. i. Magyarországon a törvények hozásának, megszüntetésének, vagy (authentikus) magyarázásának joga csakis a törvényesen megkoronázott királyt s a törvényesen egybegyűlt országgyűlést együttesen illeti meg s azon körülményből, hogy az említett jogok törvényhozási jogokat képeznek az egész magyar hadseregére nézve,³ kétségtelenül következik az a jogelv, hogy a nemzetnek véradóval való megterhelése, általában az egész vérendszert, véderő kérdése épp oly mértékben függ az országgyűléstől, mint a koronás királytól, hogy mind e kérdés csakis az országgyűlés megszavazásával szabályozható.

És nem adta fel a nemzet e jogait még az 1849-et követő szomorú időkben sem, mert hisz' akkor, midőn az októberi

¹ Deák Ferencz 1848 aug. 22-iki országgyűlési beszédében (gazságügyminister korában) jelzi ezt (Könyi I. köt. 368. l.).

² 1867: IX; 1868: XXVII.

³ Azon tényben, hogy a törvényhozás biztosít az 1867. XII: t.-cikkben a királynak a véderőre vonatkozólag bizonyos jogokat, éppen az az alkotmányos alapelv nyer kifejezést, hogy a vérendszert s az ezzel kapcsolatos minden ügy — a maga teljességében — a törvényhozás egyetemesnek van alávetve.

diploma meg akarja fosztani azóktól a magyar országgyűlést, (egy közös birodalmi tanácsra akarván ruházni e jogokat), éppen Deák az, ki első felirati javaslatában felsorolva az okokat, melyeknél fogva e diploma egyáltalában nem fogadható el a nemzet részéről, első helyen azt utasítja vissza, hogy „meg akarja fosztani e diploma Magyarországot azon ősi alkotmányos jogától, hogy a közadónak és katonaaállításnak minden kérdéseit, egész terjedelmükben, saját országgyűlésén határozhassa”.¹

S a nemzet meg is védelmezte ez alkotmányos jogait mindig. És pedig nemcsak a királylyal, hanem egyes alkat-elemeivel szemben is. „Az ujonczajánlás, a védrendszer és had-kötelezettséget szabályozó törvényhozás”, ma is, miként a múltban is, magyar birodalmi ügyet képez. — A magyar birodalmi országgyűlésnek e kérdésekre vonatkozó kompetenciája kiterjed a nemzet egészére, a mint azt törvényi jogunkban is világosan kifejezi az 1868:XXX. 7. §-a. Ez elvtől csupán átmenetileg tért el a törvényhozás, midőn 1868-ban kimondotta, hogy addig, míg a határőrségi intézmény fennáll, a határőrvidékre nézve nem gyakorolja ujonczmegszavazási jogait.² Ez anomáliának is véget vetett a határőrvidék polgárosítása, — a mennyiben azóta, az erre való tekintettel újból megállapított³ — ujonczlétszámban és évenként megszavaztatni szokott ujonczjutalékban a határőrvidékről besorozottak is bennfoglaltatnak.⁴

¹ Kónyi. II. köt. 18. lap.

² 1868: XL. 11. és 13. §-a.

³ 1872: XXXV.; 1873: XXXVII.

⁴ Minthogy Bosznia és Hercegovina hazánkra nézve ma még jogilag külföld, — jogi népessége nem áll magyar állampolgári kötelekben, — természetes, hogy a magyar országgyűlésnek az onnan kiállítandó csapatok létszámára, kiállítására nincs direct befolyása. Ugyancsak az említett körülményből folyik, hogy megfelelőleg az 1608. k. e. II. t.-cz.-ben is, de azelőtt is és azután is többször kijelentett jogelvények, a bosnyák csapatok, mint idegenek, csakis az országgyűlés beleegyezésével hozhatók magyar területre. Így volt szükség a törvényhozásnak az 1891: VIII. t. cz.-ben foglalt engedélyére ahhoz, hogy „a Bosznia és Hercegovina lakosságából kiegészített csapattek teljesebb katonai kiképzés czéljából a magyar ministerium beleegyezésével a magyar korona országainak területére behozhatók, ott az említett czélból ideiglenesen vagy hosszabb időn át beszállásolhatók” legyenek.

De természetesen az így „behozott csapatok számának szaporításához is a magyar ministerium beleegyezése szükséges”.

S a magyar országgyűlés 1867 után is nem csupán azzal a joggal bír, hogy a sorozás elrendeléséhez az ő — esetről-esetre való — megszavazása szükséges, hanem mindazon jogok gyakorlása is az országgyűlés hozzájárulásával, a törvényhozás által történik, a mely jogok egyedül képesek az ujonczmegajánlási jognak valódi tartalmát is adni.

Ilyen jog — mindenek előtt — megállapítása annak, hogy a megajánlott ujonczok milyen haderőben, milyen hivatású, milyen rendeltetésű, milyen kötelességű hadi szervezeteiben az állami hatalomnak használtassanak fel s mily módon állíttassanak ki, vagyis ilyen jog első sorban a védrendszer és hadkiegészítési mód megállapításának joga. — Lényeges attribútuma ez az ujonczmegajánlási jognak, mert hisz e nélkül az ujonczmegajánlás nem egy *alkotmányos* jog gyakorlása, hanem az állampolgárok egy része személyes szabadságának korlátok nélkül való felüggesztése s e polgároknak a kormányhatalom önkénye részére való kiszolgáltatása volna.

Hasonlóképen nagyfontosságú követelménye a valódi tartalommal bíró ujonczmegajánlási jognak, hogy a mint az ujonczok megajánlása csupán a törvényhozás mindkét factorának hozzájárulásával történhetik, azonképen a szolgálati idő megállapítása is kizárólag törvény útján, vagyis az országgyűlés megegyezésével legyen eszközölhető. Mert hisz' az esetben, ha a kormányhatalom tetszés szerinti időre benntarthatná az egyszer megajánlott ujonczokat, az országgyűlés ujonczmegszavazási joga, azon joga, hogy egyedül az ő hozzájárulásával legyen megajánlható, hogy hány millió munkanapot tartozzék a nemzet a honvédelem céljaira áldozni, teljesen illusoriussá volna téve.

Végül elengedhetetlen követelménye az ujonczmegajánlási jognak, hogy az ne csak abban álljon, hogy az országgyűléstől függjön a soroztatás elrendelhetése, hanem hogy egyszersmind egyedül az országgyűlés hozzájárulásával legyen megállapítható a kiállítandó ujonczok száma. Olyannyira természetes, magától érthető velejárója ez az ujonczmegszavazási jognak, hogy a tudományban az ujonczmegajánlási jog ekként formuláztatik: „Az ujonczmegajánlási jog általában kettőt jelent: a) jelenti a magyar törvényhozás azon jogát, mely szerint a hadsereg és honvédség részére a sorhadi, illetőleg tetteles állomány kiegészítése végett évente szedhető ujonczlétszámot *időközönként* — t. i.

tíz évről tíz évre — meghatározza; b) jelenti a már megállapítva lévő ujoncz-illetmény és a póttartalék *évenkénti* megajánlási jogát.¹

Vizsgáljuk már most egyenkint, mennyire vannak a magyar országgyűlés ujonczmegajánlási jogának ez attribútumai mai jogunkban gyakorlatilag keresztülve, hogy azután rátérhessünk az ujonczmegajánlási jog többi nagyfontosságú kérdéseire.

2. §. *A védrendszer, a szolgálati idő és az ujonczlétszám megállapítása.*

Az ujonczmegajánlás meg a védrendszer, szolgálati idő és ujonczlétszám megállapítása közt a viszony általában a következő. — Az ujonczmegajánlás a törvényhozás jogi cselekvénye, melynek joghatásai: egyrészt a honpolgárok tényleges hadszolgálatba állási köteleessége, másrészt a kormányhatalom jogosítványa a honpolgárok szolgálatba állítására. Az ujonczmegajánlás ténye tehát már egymaga is jogviszonyt szül ebben az irányban is honpolgárok és kormányhatalom között. Ha azonban eme jogviszony tartalma közelebbről nem határozható meg, vagyis más szóval: ha az ezen jogcselekvényből származó jog és köteletség nem korlátozható, akkor ebből az *összes* honpolgárokra *korlátlan* kötelezettség származna; akkor ebből a kormányhatalmat *korlátlan* jog illetné. És éppen ennek veszi elejét a törvényhozás akkor, a midőn az ujonczmegszavazás-szülte kötelelemnek határait teljesítési mód, időtartam és a kötelezettek száma szempontjából megállapítja, vagyis midőn a védrendszert, szolgálati időt és az ujonczlétszámot meghatározza.

Ez teszi tehát az igazi alkotmányosság elengedhetetlen követelményévé, hogy az országgyűlés kompetenciája ne csak az az ujonczmegajánlásra, hanem az ebből folyó kötelelem határainak megállapítására is kiterjedjen. S a magyar országgyűlés azon joga, hogy a védrendszer megállapítása és megváltoztatása, valamint a szolgálati idő és ujonczlétszám meghatározása is egyedül az ő hozzájárulásával eszközölhető, soha még csak kétségbe sem vonatott.

¹ Dr. Kmety Károly. A magyar közjog tankönyve. II. kiad. 335-dik lap.

Akkor, a midőn a nemzet újból kimondotta tagjainak személyes hadkötelezettségét, akkor, a midőn visszatért a régi néphadsereg eszméjéhez, az általános védkötelezettség elvére alapítva a véderő szervezetét, „az egész hadseregnek voltaképen olyan jelleget kellett volna fölvenni, mint a nemesi fölkelés volt, mert most minden állampolgár úgy tartozott katonáskodni, mint hajdan a nemesség.”¹ A magyar törvényhozás azonban, élve a számára az 1867: XII. t.-cz.-ben is biztosított védrendszer megállapítási jogával,² souverain akaratelhatározásával fentartotta 1867 után is a közös hadsereg intézményét;³ de kétséget kizárólag fentartotta a maga számára azon ősi s már 1741-ben is gyakorolt jogát, hogy e mellett külön nemzeti magyar hadsereget is állíthasson fel, melynek belső szervezetét, valamint az 1848 előtti nemesi fölkelésnek megfelelő népfelkelés belső szervezetét is maga állapíthatja meg. Így alkotja meg a magyar törvényhozás 1868-ban⁴ és szabályozza újból 1890-ben,⁵ a honvédséget; így szabályozza 1868-ban s 1886-ban a népfelkelést,⁶ felfüggesztvén már előbb a nemzetőrségről szóló 1847—8: XXII. törvényezikket.⁷ S e védrendszerben maga a törvényhozás állapítja meg a „fegyveres erő alkatrészeit,”⁸ állapítja meg az egyes alkatrészek hivatását,⁹ szabályozza a hadkiegészítés, az ujonczozás, a sorozás módjait.¹⁰

Hasonlóképen az országgyűlés hozzájárulásával állapíttatik meg a besorozottak szolgálati ideje. — A véderő-törvények állapítják meg, a hadsereghez és a hadi tengerészethez besorozottak szolgálati kötelezettségének idejét a sorhad állományában, a tartalékban s a honvédségnél,¹¹ ugyanígy azokét, a kik közvetlenül a honvédséghez soroztattak, illetőleg osztattak be.¹²

¹ Ferdinándy. A királyi méltóság és hatalom Magyarországon. 280-dik lap.

² 1867: XII. 13. §.

³ 1868: XL. ; 1889: VI.

⁴ 1868: XLI.

⁵ 1890: V.

⁶ 1868: XLII. ; 1886: XX.

⁷ 1867: XI.

⁸ 1868: XL. 2. §; 1889: VI. 2. §.

⁹ 1868: XL. 7—9 §§; 1889: VI. 3—6. §§.

¹⁰ A két véderőtörvényben.

¹¹ 1868: XL. 4. §; 1889: VI. 8. §.

¹² 1868: XLI. 5. §; 1890: V. 8. §.

Valamint a törvényhozás joga a póttartalékba osztottak, sorozottak kiképzési, tetteges szolgálatban tartási idejének a megállapítása,¹ épp úgy a törvényhozás állapítja meg, hogy a tartalékosok mily időtartamú gyakorlatra és hányszor hívhatók be.² A törvényhozás állapítja meg az ujonczok tetteges szolgálatba lépésének idejét³ és csupán az országgyűlés hozzájárulása alapján hívhatók be az ujonczok a véderő törvényben megállapított időpontnál előbb a tetteges állományba.⁴ Sőt ha a sorozásnak a rendestől eltérő időpontban való fogatosítása, vagyis a tényleges állítási kötelezettség időpontjának megváltoztatása mutatkozik szükségesnek, ez is csak az esetben történhetik, ha az illető évre szóló ujonczmegajánlási törvényben erre külön felhatalmazást ad a törvényhozás.⁵

A népfelkeltési kötelezettség időtartamát az 1868: XLII nem állapítja meg. De ez magából, a népfelkeltésnek az illető törvényben megállapított szervezetéből következik. Mert hisz' e törvény nem állapít meg egy népfelkeltési kötelezettséget, hanem a népfelkeltést önkéntesekből rendeli alakítani.⁶ De akkor, a midőn a törvényhozás a „népfelkeltést“ kötelezettségévé teszi minden honpolgárnak, ki a megfelelő védképességgel bír és sem a hadsereg (hadi tengerészet) vagy honvédség, sem a póttartalék állományához nem tartozik, akkor egyszersmind megállapítja e kötelezettség időtartamát is.⁷

¹ Még az 1868: XL. szerint a póttartalékba beosztottak, respective besorozottak nem voltak felavatott katonák; béke idején tetteges szolgálatra nem voltak kötelezve, hanem csupán hadjárat esetére nyilvántartattak (32. § b.). Az 1882: XXXIX. rendeli, hogy ezek is avattassanak fel és nyolcz hétig katonailag kiképeztesse; fentartja ezt az 1889: VI. 12. §-a.

² 1868: XL. 36. §; 1868: XLI. 14. §; 1889: VI. 54. § (ez a póttartalékosokra nézve is); 1890: V. 14. §.

³ 1868: XL. 4. §; 1889: VI. 8. §.

⁴ Ezt mutatja az 1870: XLIII.

⁵ Pl. 1872: I.; 1877: XXIX.; 1882: II.; 1904: III.; 1904: IX.

⁶ 1868: XLII. 1. §. „A népfelkeltés olyan önkéntesekből alakítatik, kik a sorhadhoz, a hadi tengerészethez és a honvédséghez nem tartoznak.“

⁷ 1886: XX. 2. §. „A népfelkeltés kötelezettsége alá esik minden honpolgár, ki akár az általános, akár csak a népfelkeltési szolgálathoz szükséges védképességgel bír és sem a hadsereg (hadi tengerészet vagy póttartalék), sem a honvédség állományához nem tartozik, azon

A magyar országgyűlés tehát mind a védrendszer, mind a szolgálati idő megállapításánál való jogait teljes mértékben megőrizte. S e jogok gyakorlására nézve a törvényhozás nem függesztette fel egyik factorának sem a törvénykedvezményezési jogát, semmiféle időtartamra nézve. Így a védrendszer s a szolgálati idő bármikor, a törvényhozás bármely factorának kezdeményezésére megváltoztatható.

De nem mondható ez a törvényhozás azon másik jogáról, a mely voltaképen a legfőbb mértékben adja meg a tartalmat az országgyűlés ujoncmezsavazási jogához; nem így áll ugyanis a dolog az ujonclétszám megállapításával.

A magyar országgyűlés eme jogának megkerülésére, megszüntetésére tettek ugyan kísérletek, de e jog sértetlen léte soha kétségbe nem vonatott.

Megilleti e jog a magyar törvényhozást első sorban az „összes hadsereg” magyar részére. Már Ferencz idejében is az országgyűlés hozzájárulásával állapittatik meg a magyar hadsereg létszáma;¹ s ezután is e létszám kiegészítésére, fentartására ajánltatnak meg az ujonczok. Az 1868: XL. is ezen az elvi állásponton van: meghatározva előbb a magyar hadsereg hadi létszámának és ujonczjutalékának megállapítási kulcsát.² megállapítja a magyar hadsereg hadi létszámát.³ S ennek megfelelőleg a megállapított kulcs szerint törvényben határoztatik meg az ujonczjutalék létszáma.⁴ S valabánszor a népszámlálás eredményéhez képest módosul az arány, a népesség új arányának megfelelő ujonczjutalékot is a törvényhozás határozza meg.⁵ Hasonlóképen törvény emeli fel az ujonczjutalék létszámát akkor is, midőn a határőrvidék polgárosításával az onnan besorozott katonák is a magyar „ujonczkontingens” részeivé lesznek.⁶

év elejétől fogva, a melyben 19-ik életévét betölti, azon év végéig, melyben 42-ik életévét meghaladta.“

¹ 1802: I.

² Az „összes hadsereg” létszáma — az 1889: VI. t.-czikkben évi ujonczjutaléka — csak mint a magyar hadsereg létszám-(ujonczjutalék-) megállapítási kulcsa szerepel a törvényben. Az összes hadsereg létszámának megállapítására nem is bírhatott hatáskörrel a magyar törvényhozás.

³ 1868: XL. 13. §.

⁴ 1869: I.

⁵ 1872: III.; 1882: I.; 1893: I. 1. §.

⁶ 1872: XXXV.; 1873: XXXVII.

Az 1889:VI. t.-cz. letér ezen alapról; szakít azon alapelvvel, hogy a hadi létszám is az országgyűlés hozzájárulásával állapíttassék meg. S ezzel, kétségtelenül, fontos jogot adott ki a kezéből. Mert hisz a mai rendszer mellett a hadi létszám jóval meghaladhatja és meg is haladja az 1868:XL. t.-cz.-ben megállapítottat. S e nagyobb hadi létszám korlátozásáról akkor, midőn csupán az ujonczlétszámot állapította meg, lemondott.

Hasonlóképen lemondott, vagy helyesebben mondva nem élt az országgyűlés 1889-ben azon jogával, hogy a póttartalék határozott létszámát megállapítsa, illetőleg erre befolyjon.

Mert míg 1868-ban kimondotta a törvényhozás, hogy a 10 évi összes póttartalék nem lehet nagyobb egy évi ujonczilletéknél,¹ vagyis az egy évi póttartalék nem lehet nagyobb az egy évi ujonczilleték egy tizedénél, — s ennek megfelelőleg, évenként a számszerűleg megállapított póttartalék ajánlatot meg; — addig az 1889:VI. t.-cz. már nem állapítja meg a póttartalék számát, hanem csupán az arányt, mely szerint a póttartalék a közös hadsereg és honvédség között felosztandó; kimondván, hogy a felosztás a közös hadsereg és a honvédség ujonczjutalékának arányában eszközözlendő.² Minthogy pedig a közös hadsereg (hadi tengerészet) és a honvédség ujonczjutalékának teljes fedezése után fennmaradó ujonczok, mint „fölös számmal besorozottak“, mindannyian a póttartalékba osztandók be,³ ezek szerint az országgyűlés a póttartalék létszámának megállapításáról az 1889. évi VI. törvényczikk fennállása idejére végkép lemondott.

Míg azonban az 1868:XL. t.-cz. a honvédség létszámát nem állapítja meg, egyszerűen csak azt mondván ki, hogy a honvédség összes számerejét a honvéd-kötelezettek száma határozza meg,⁴ s a békelétszám megállapítását Ő felsége jogává teszi, ki e jogát a honvédelmi minister útján gyakorolja,⁵ addig már az 1889:VI. t.-cz. a honvédség létszámát is meghatározza,⁶

¹ 1868:XL. 13. §.

² 1889:VI. 15. §.

³ 1889:VI. 15. §.

⁴ 1868:XL. 12. §.

⁵ 1868:XLI. 11. §.

⁶ 1889:VI. 14. §; fentartja az 1890:V. 3. §. (12,500 ember.)

s innen kezdve a honvédségi létszám kiállítása is évenkénti megajánlás tárgya.¹

A honvédség békelétszámának törvényhozási megállapítása, szemben az 1868: XL. t.-cikkkel, tehát a nagyobb alkotmányosság látszatával bír. De nem kell azért azt túlbecsülni. Mert a mint a póttartalékra vonatkozó — előbb említett — intézkedéssel való egybevetésből kiderül, ez is csak azért történt, hogy ily módon — meglévén a póttartalékra vonatkozó rendelkezéssel már úgylis akadályozva az, hogy a nemzet természetes szaporulata hadképes férfiakban a honvédség gyarapodását jelentse, — a honvédség létszámának meghatározása csupán kulcsot adjon a póttartalék elosztására a közös hadsereg és honvédség között. S a honvédség létszáma ily módon, a míg e törvény hatályban van, sohasem haladhatja túl a közös hadsereg létszámának körülbelül egyharmadát; pedig hát a régebbi törvény szerint a népességi viszonyok javultával esetleg felül is múlhatta volna számerőben a közös hadsereget.²

Általában véve tehát az 1889: VI. t.-cz. az országgyűlés létszám-megállapítási jogának lényeges csorbitását tartalmazza; s a mi pedig az 1868-iki véderőtörvénynél alkotmányosabb színezetű benne, abban sincs köszönet. De legalább a honvédség létszámának megállapításával kifejezte a törvényhozás azt az elvet, hogy az ujoncelétszám megállapítására vonatkozó jogait gyakorolhatja a véderő oly részeire is, a melyekre e jogok gyakorolhatása előzőleg kizárólag Ő felségét illette.

De a már említetteknel is lényegesebb csorbitást szenvedett volna az országgyűlésnek az ujoncelétszám megállapítására vonatkozó joga, ha 1889-ben nem lép fel olyan elementáris erővel a nemzeti felbuzdulás és nem akadályozza meg, hogy a hirhedt 14. § eredeti szövegében kerüljön a törvénybe.

Míg ugyanis az 1868: XL. 11. §-ában a létszámmegállapítás után az mondatik: „A hadseregnek és hadi tengerészetnek ezen hadi létszáma a legközelebbi 10 évre érvényes“, és csupán a következő §-ában mondja ki a törvény, hogy az ujoncz-

¹ L. az azóta hozott ujonczmegajánlási törvényeket. Így az 1889: XLII.; 1890: XL.; 1892: I.; 1893: I.; 1893: XXXV.; 1895: I.; 1895: LII.; 1896: XXXVI.; 1898: III.; 1899: III.; 1900: II.; és 1901: II.; törvényezikket. Továbbá: 1902: II.; 1904: III.; 1904: IX.

² Erről bőven szól Ferdinándy Magyarország közböve, 310. s köv. l.

illeték „10 év lefolyása előtt kérdésbe csak úgy lesz vehető, ha Ő felsége az illető felelős kormányok útján annak emelését vagy leszállítását kívánja“; addig a Tisza-féle javaslat 14. §-a az előbbi rendelkezést egyáltalán nem tartalmazza, és ide vonatkozólag csupán ennyit mond: „A hadsereg megállapított ujoncjutaléka 10 év lefolyása előtt csak akkor lesz kérdésbe vehető, ha Ő felsége az illető felelős kormányok útján az ujoncjutaléknak emelését vagy leszállítását szükségesnek tartja“.¹

E javaslat szerint tehát a 10 év letelte csupán felszabaddítja az országgyűlésnek azon jogát, hogy az ujonclétszám kérdését szóvá tehesse. De arra nézve, hogy a tíz év leteltével, az ujonclétszám fentartásához is törvényhozási, országgyűlési megszavazás szükséges, mint a hogy ezt az 1868:XL. 11. §-a is kifejezi, nem rendelkezik.

Ha ez a javaslat törvénynyé lesz, az országgyűlés joga az ujonclétszám megállapítására — úgyszólván — minden gyakorlati jelentőségét elveszti. Mert hisz' nemcsak az 1889:VI. t.-cz., de az ujonclétszámmra vonatkozó rendelkezése is hatályban maradna mindaddig, míg a törvényhozás meg nem változtatja, már pedig a törvényhozásnak a koronás király az országgyűléssel egyenrangú factora.

Erről a javaslatról, még maga gróf Andrássy Gyula is kijelentette a főrendek házában tartott nagy véderő-beszédében, hogy oly alakban nem fogadta volna el.²

Nem is lett belőle oly alakban törvény. Mert csak akkor fogadtatott el, midőn felvételét belé ez a rendelkezés: „Az előbbi pontban megállapított ujonclétszám tíz évre érvényes“.

Mind az 1868-iki, mind az 1889-iki véderő-törvényben tehát úgy szabályoztatott e kérdés, hogy az ujonclétszám emelésére vagy leszállítására vonatkozó jogának gyakorolhatását olyként szorította meg a törvényhozás, hogy ez tíz éven belül attól feltételeztessék, hogy ezt maga Ő felsége — felelős kormánya útján — kívánja. Az országgyűlésnek tehát nem az ujonclétszám megállapítására vonatkozó jogát függeszti fel tíz évre a törvényhozás, hanem csupán az országgyűlésnek e tárgyra vonat-

¹ Köszölve Beksics Gusztáv. „I. Ferencz József és kora“ cz. művében. 749. l. Szilágyi X.

² Id. gr. Andrássy Gyula beszéde a főrendiház egyesült bizottságának 1889. ápr. 5-iki ülésén. (Olcso könyvtár 674. sz. 13. lap.)

kozó törvény-kezdeményszerési jogát. De e jog ismét hatályba lép a tíz év leteltével. A mikor is a törvényhozás joga az ujonczlétszám felett dönteni, megállapítván azt akár csak egy esztendőre,¹ akár újabb 10 évre.² Ugyancsak ekkor ismét tisztán a törvényhozástól függ, vagyis egyedül az országgyűlés hozzájárulásával mondható ki az országgyűlés ide vonatkozó törvénykezdeményszerési jogának bizonyos időre való felfüggesztése.³

A törvényhozásnak az ujonczlétszám megállapítására vonatkozó joga, — a népfelkelés jelenlegi szervezete szerint — a népfelkelésre nézve természetesen nem bír actualitással.

A védszervezet, szolgálati idő s az ujonczlétszám megállapítása tehát megmaradt törvényhozási jognak. Kérdés most már csak az, hogy ezeknek határozatlan időtartamra, illetve több ujonczozási időszak kontingensére való s az évenkénti ujonczmegszavazástól különvált megállapítása nem gyöngítette-e meg az országgyűlés alkotmányos hozzájárulásának jelentőségét?

Minthogy a védtörvény megváltoztatása semmiféle különös feltételhez kötve nincs, a védtörvény megalkotása egyáltalán nem jelenti a magyar törvényhozás sonverainitásának nagyobb mérvű önkorlátozását, mint a minőt az állami akaratnak jogszabályt tartalmazó törvényben való megrögzítése általában magában foglal.

De ha egy ilyen határozatlan időtartamra szóló törvény megalkotása még egymagában nem is jelenti a törvényhozás, mint egységes egész, kezének megkötését, már egyes faktoraira nem mondhatjuk ugyanezt.

Mert hisz' a meddig az ujonczmegajánlással egyidejűleg történt az ebből folyó állampolgári kötelmeknek egész terjedelmükben való szabályozása is, még pedig úgy, hogy e szabályozás csupán az ugyanakkor megajánlott ujonczokra kiterjedő hatálylyal bírt, addig az országgyűlés közvetlenül az ujonczok megszavazásának minden alkalmával egész teljességében érvényesíthette e szabályozás tekintetében befolyását. Ma ellenben az ország-

¹ Ezt teszi az 1878 : XXXI., az 1899 : II., az 1900 : I., az 1901 : I., 1902 : I.; 1904 : II.; 1904 : VIII.

² Ezt teszi az 1879 : LI.

³ Így pl. az előbbi jegyzetben idézett törvény külön kimondja, hogy az 1868 : XL : 13. §-ának intézkedései „különben érintetlenül maradnak.“

gyűlés ezt közvetlenül nem érheti el; mert hiszen a védtörvény mindaddig érvényben marad, míg azt az egész *törvényhozás* — tehát az országgyűlés és a *király* — közös megegyezéssel meg nem változtatja. Mai jogunk szerint tehát ha a törvényhozás másik factora ellenzi, az országgyűlés az alkotmány *egyenestől* nem érheti el a fennálló védtörvény hatálytalanítását, megváltoztatását.

Ezt szem előtt tartva, még jobban kell, hogy kidomborodjék előttünk védtörvényünk azon előbb taglalt intézkedésének igazi jelentősége, mely az ujonczlétszám megállapítását, szemben a védtörvény többi intézkedésének határozatlan tartamával, *határozott időtartamra*, tíz évre korlátozza.

Ezen intézkedésnél fogva tehát az ujonczlétszám megállapítására nézve az országgyűlés a tíz év leteltével ismét visszanyeri befolyásának *teljes* intenzitását, míg a védtörvény többi intézkedéseire nézve, így különösen a szolgálati idő megállapítására nézve is, ennek felélédeése mindig csak a törvényhozás másik factorának akaratától függ.

Míg azonban az ujonczlétszám megállapításának határozott időtartamra való korlátozása az országgyűlés befolyásának biztosítása szempontjából valóban nagyjelentőségű, addig e mellett az országgyűlés e tárgyra vonatkozó törvénykezdeményezési jogának ugyanolyan időtartamra való felfüggesztése alig bír jelentőséggel, mert hisz' ha az ujonczlétszám úgy is tíz évre van megállapítva, akkor a megváltoztatására irányuló kezdeményezési jog, a törvényhozás másik factorának ellenzése esetén úgyszólván semmi gyakorlati értékkel nem bír, ha pedig a másik factor maga is akarja a megváltoztatást, akkor meg nincs is rá szükség.

Dr. Tihanyi Lajos.

(Vége köv.)

AZ ÍRÁSMŰVEK PSYCHOLOGIAI ALAPON VETT KATEGORIÁI.

— Első közlemény. —

Bevezetés.

Míg a különböző nemzetek irodalma az egyetemes irodalom keretében a népeket jellemző lelki sajátságok, gondolkodásmód, nyelv, műveltség és más hasonló okok által külön egészszerű látszik tömörülni, addig az írásművek elméletével foglalkozó tudományok, éppen ellenkezőleg, egynek tekintik az emberiség lelkének összes alkotásait; igyekeznek ledönteni azokat a választófalakat, melyek nemzetek és népek szerint tagozatokra bontják az eredetileg egységes származású egészet s keresik e tagozatokban az azonos és közös okokat, közös okozatokat, jelenségeket. Az irodalomban tehát az emberi lélek rendszerint csak úgy jelenik meg, mint a faji szempontból vett egyénnek a lelke, addig az írásművek elmélete a lélek bármely individuálisnak tetsző mását is úgy tekinti, mint az általános egy részét. Azaz a mi amabban különös volt, az itt az egésznek járulékává lett, a mi amott jelleg, itt az kiegészítő vagy magyarázó. Más szóval az írásművek elméletére nézve valamely külön vizsgált irodalom nem más, mint az inductióhoz szükséges sok alany közül egy. Az egyetemes irodalom, ebben az esetben, az elmélet felépítéséhez megkívánt tagozatok összessége.

Az írásművek elméletével foglalkozó tudományok abban különböznek először minden más elmélettől, hogy az elmülethez szükséges alanyok megteremtéséhez, úgy szólván, az egész emberiség hozzájárult. Ha tehát az alanyok mutatói az egyes népek, nemzetek összes lelki sajátságainak, gondolkodásmódjának, nyelvének, műveltségének, akkor az írásművek elmélete mutatója minden ezen dolgok közösségének s egységes kútforrásának. Az írásművek

elméletével foglalkozó tudományok minden más elmélettől különböznek másodszer abban, hogy ez elmélet abstrahálásához szükséges anyag, a legtökéletesebb inductio szempontból, már jól együtt van. És ez az anyag, a legnagyobb valószínűség szerint, már is hordozója, mutatója mindazon jelenségeknek, melyek a felépítendő elméletnek egyfelől biztosságot, más oldalról pedig kiforrott kerekdedséget adhatnak.

Az írásművek elméletével foglalkozó tudományok, ha nem is egykeletűek magukkal a különböző irodalmakkal, illetőleg műfajokkal, de minden esetre mindig közeli nyomdokába jártak úgy a poetikai, mint a retorikai műfajoknak. Túlzás vagy képzelődés nélkül lehet ugyanis állítani, hogy az írásművek elmélete körülbelül egykorú magával az irodalommal. Midőn a különböző műfajok közül a tartalomra, alakra nézve *egyforma* művek megjelentek, az egyformaság ténye minden esetre olyanforma elmélet volt, mint a milyen irodalomnak lehet ezen legelső s képzelt művek összességét nevezni. Mihelyt pedig az irodalom a szó szoros értelmében való irodalomká izmosodott, a szó szoros értelmében való elméletté forrtak ki azok a tudományok is, melyeknek elvitázhatatlan szerepük volt az irodalom megteremtésében, fejlesztésében. A görögök története jól mutatja ez állítás igazságát. De mutatja azon állandó kölcsönösség is, melyet az irodalom egyes ágazatainak fejlettségében vagy visszaesésében az írásművek elméletével foglalkozó tudományok visszatükröztetnek. *Aristoteles Poetikája* és *Rhetorikája* épp úgy, mint az *Anaximenesé* s ez viszont épp úgy, mint a *Ciceroé* s a *Quintilianusé*, hogy csak a főbbeket említsük, ismert bizonyosságai a vonatkozó korok megfelelő műfajai virágzásának. Ha virágzott valamelyik műfaj, művelt volt annak elmélete is. És a mi így állott a részekre, állania kellett annak az egészre is. De a bizonyító példákért még csak az ó-korba sem kell fáradnunk, mert hiszen éppen olyan időknek vagyunk tanúi, midőn az új retorika, mely immár a prózai műfajok elméletévé lett, elnyeli a classikusok fejlett s gondosan tisztázott tudományát, az igazi retorikát. A szóbeliség kora ugyanis lejárt: a város és környéke nem a Forum felé igyekszik többé; az írás betűi, mint a nap áldó sugarai, eljutnak a föld minden zugába s a sajtó ezer szeme mindenkre vet egy tekintetet. Sőt e jelenség vizsgálatát tovább fűzve, azt kellene állítanunk, még pedig a prózai műveknek egyre intensívebbé váló,

egyre jobban fejlődő elmélete után, hogy a kor, a melyben élünk, nem a poesisé többé, a mit a valóság szinte kétségbeejtően szomorúan bizonyít. A költőkből hiányzik nemcsak az inventio, hanem hiányzik a classicusok által majdnem az egész költészet feltételül szolgáló formaérzék, hiányzik a poetika százados vagy évezredes szabályaiban való járatosság.

Az írásművek elméletével foglalkozó tudományoknak az irodalom egyes műfajaival való emez állandó kölcsönössége egyébként a legtermészetesebb jelenség. Van az írásművekkel együtt fejlődő elméletnél azonban egy másik jelenség is! E második jelenség is természetes, de csak mint jelenség, logikaellenes azonban, mint *eredmény*, mint az írásművekre vonatkozó *összesség*. E jelenség abban áll, hogy az írásművek minden ágazatának elmélete külön fejlődött, külön alapokon s külön szempontokkal. Így aztán, midőn minden írásmű ágazatának elmélete úgy a hogy készen állott, készen kellett volna lennie a rendszernek is. Készen is volt e „rendszer“, de a mondott okok alapján nem lehetett ez más, mint különböző szempontok alapján felépített rendszerrészeknek conglomerátuma. Pedig midőn az emberi szellemnek szóval vagy írásban előadott termékeiről, más szóval az irodalomról beszélünk, még akkor is teljesen egész s tökéletesen kerekded alkotásra gondolunk, ha az írásművek általános elméletéhez szükséges inductionnak egyetlen alanyát, tehát pusztán valamely nemzet irodalmát vesszük vizsgálat alá. Az ilyen értelemben vett egész, ilyen azon néphez vagy nemzethez viszonyítva, melynek alkotása. Ha egész a népek, nemzetek által teremtetett irodalom, fokozott mértékben egész az összes népeknek és nemzeteknek együttes irodalma. Természetes tehát, hogy az a rendszer, mely ennek a legnagyobb egyetemes irodalomnak, azaz ezen irodalomban összefoglalt írásműveknek elméletén nyugszik, csakis ugyanezen egyetemes irodalom, azaz ezen irodalomban foglalt összes írásművek *egységes vizsgálatán* épülhet fel. Ez logikai törvény.

Az írásművek elméletével foglalkozó tudományok e törvényt, ha mindjárt ismerték is, csak harmad- vagy negyedfokon alkalmazták s mondhatjuk, hogy az összes írásművek egységes s mindjárt hozzá is tehetjük: *psychologiai és logikai alapon való vizsgálatára az egész aesthetikában soha még csak komoly igyekezet sem történt. Bacon és Descartes, az újkori philosophia alapvetői*

megtalálták ugyan az aesthetikai vizsgálódásnak az irodalomra vonatkozó egységes nézőpontját a psychológiában, de a feltalált nézőpontból csak a legnagyobb kérdésekre s a szorosabb értelemben vett költészetre esik az első tekintet. Az újkor aesthetikusai közül a legtöbbben, így pl. *Batteaux*, *Humboldt Sándor*, *Schelling*, *Frigyes*, *Hegel*, *Herbart*, *Goethe*, a magyarok közül *Greguss* és mások foglalkoznak a kérdéssel, de a megoldásnak, úgy látszik, útját állotta az Aristoteles Poetikája által megteremtett előkelő hagyomány, melyet immár a történeti fejlődés érinthetetlené szentesített. Az első baj ott történt, midőn a görögök aesthetikája¹ az egységes vizsgálódásra nem alkalmas alak alapján lerombolhatatlannak vélt választó falakat állított a próza és a költészet közé s az utóbbit, mint művészetet teljesen külön vizsgálta, osztályozta.

Az egységes emberi szellem legértékesebb alkotásának, az írásművek összességének, egészen mellékes szempontok szerint való kétfelé rekesztése s az egyik csoportnak az alak félreértett tökéletlen volta miatt, a művészetek sorából történt következetes kirekesztése, majd pedig a külön-külön fejlődő két nagy résznek a közös eredetről való megfelelkezése, mindkettőnek a maga keretén belül, a történeti fejlődés szerint alakuló, tehát egységeség nélküli osztályozása semmi esetre sem méltó az inductionális alany csodálatos magasságához és becséhez.

A jelen értekezés ezek alapján azt tűzte ki céljául, hogy először sorra vizsgálja az összes írásművekre vonatkozó első és másodrangú kategoriák mibenlétét, illetőleg kinyomozza az ismert kategoriák beosztó alapjait, még pedig az első rész első czíme alatt az első, t. i. a költői és prózai műfajokra; a második és harmadik czím alatt pedig a költői és prózai műfajok alkategóriáira vonatkozókat. A második rész első czíme alatt keresni fogja e mű a psychologiai tartalomban a közös beosztó alapot, a második alatt pedig tárgyalni óhajtja az írásművek alakját, a tartalom és az alak közötti összhangot; végül, függetlenül az írásművek elméletével foglalkozó tudományokat.

¹ Meg kell jegyeznünk, hogy mi a poetikát és rhetotikát tágasabb értelemben aesthetikának mondjuk. Ezt egy kis szabadossággal tehetjük is, mert e tudományok a szó által előadott szépnak tartalom- és alaktanaí.

ELSŐ RÉSZ.

A történeti kategoriák.

I.

Az írásművek első két kategoriája: a vers és a próza.

Tagadhatatlanul érdekes volna ismerni azon első törekvéseket s egyszersmind eredményeket, melyekben az írásművek közös egységét, valamelyes szempont alapján, csoportokba szedte s egymástól elrekesztette a közszokás, vagy valamely ismeretlen nagy aesthetikus. S bizonyos, hogy annak a tanulmánynak, mely a legrégibb beosztó alapot keresi, a legelső idevonatkozó jelenség fürkészésére kellene vállalkoznia. Ámde ez érdekes kérdés kutatásáról és bonczolásáról sok okból le kell mondanunk. Ezen okok közül nem utolsó magának a kérdésnek rendkívül bonyolult természete; mert hiszen e kutatás kapcsán okvetetlenül felelni kellene arra a kérdésre, hogy vajjon volt-e olyan idő, midőn az összes írásművek egészen azonos s a tartalomhoz illő formában jelentek meg? Hogy vajjon az első dalok és mesék típusai voltak-e alaki szempontból is az első írásműveknek? Hogy vajjon az első tartalombeli különbségek maguk után vonták-e az alakbeli változást is? Sőt eme kérdések kapcsán aligha lehetne kikerülni ama rég vitatott, de meddő tételt, hogy vajjon a lírai, avagy az epikai műfajok régebbiek-e? Ámde mindezen kérdések annyira elvontak és egyelőre minden positiv bizonyító ok vagy a bizonyítás támogatására szolgáló adat nélkül valók, hogy az adandó felelet csakis egészen elméleti alapon álló s az egyéni nézet értékénél többre semmi esetre sem becsülhető vélemény lehetne. De meg e tételek fejtegetése tárgyát tehetné talán olyan munkának, mely a történeti kategoriák keletkezésének *okait* fürkészi, — nem pedig olyannak, mely a kategoriáknak egységes beosztó alap nélkül, tehát a fejlődés eshetőségei szerint alakult minőségét s az egységes alap keresését tűzte ki czéljául.

A főök azonban, mely a felvetett kérdések fejtegetésétől bennünket visszatartott, mégsem az elmondott nehézségekben rejlik. A főök ugyanis, mely egyszersmind igazol is bennünket a poetika előtti idők feltételezett elmélete mellőzésének vádjá alól: a görögök poetikája. Az írásművek jelenleg ismert és használt elmélete, a fajoknak rendszerezése ugyanis a görögök

művének látszik. S a mennyire bizonytalan az első rhythmikus elem, tehát az első alakbeli különbség csirája megjelenésének ideje az irodalomban, épp olyan bizonyos dolog, hogy a görögöket jóval megelőzőleg volt vers is, próza is. De, hogy volt-e a görögök előtt az irodalomnak elmélete, vagy egy kissé jobban megszorítva a tételt, kiforrott s tudományszámba menő theoriája, megint igen problematikus. Ezért itt két eset lehetséges. Vagy volt elmélete a görögök előtti népeknek, vagy nem. Ha volt, akkor ezt a görögök, a művészeti ágak több más fájával együtt átvehették. Ebben az esetben benne van a görög aesthetikában az írásművek legrégibb elmélete. Ha a görögök előtti népeknek nem volt az írásművekre vonatkozó elmélete, vagy ezt a görögök nem akarták átvenni, akkor meg a görögökre reánk nézve a legrégibb elmélet. De valószínű, hogy nemcsak hozzávetőlegesen, hanem a lehető legjobban eltaláljuk az igazságot, ha azt állítjuk, hogy a rhythmust a görögök a megelőző történeti népektől vették át, a rhythmus elméletét pedig mi a görögöktől tanultuk el. Mindenkép helyes alapon állunk tehát, ha az írásművek első két kategóriáját a görög poetikák tanításai szerint tárgyaljuk; helyes alapon azért, mert ebben az esetben alapul fogadtuk el a régibb elméleteket is, de meg azért különösen, mert az Aristoteles kora óta számított írásműveket állandóan az *Aristoteles Poetikája* által megnevezett kategóriák szerint vizsgálja, úgy az ó- és középkori, valamint az újkori aesthetika.

Ezen előzetes tájékoztató után rátérhetünk immár a tulajdonképeni tárgyra vagyis az írásművek első két kategóriájának, a verses és prózai forma alapján alakult irodalombeli ellentétes csoportoknak vizsgálatára.

Az írásművek legelső rendszeres vizsgálatát Aristoteles kezdte meg. Két művét ismerjük ide vonatkozólag. Ezek közül az egyik a világraszóló *Poëtika*, melyet a föld minden művelt népe ismer s a mely nemcsak azért nevezetes, mert a maga nemében első s úttörő munka, hanem azért különösen, mert ezen épült fel a költészettannak mai elmélete. S talán nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy az Aristoteles által felállított elvek, igazságok, még ma is principiumai minden ide vonatkozó elmélkedésnek. Ugyancsak az írásművek elméletével foglalkozik Aristotelesnek második nagy munkája a *Rhetorika* is; e mű azonban sok tekintetben mögötte áll társának. A *Poëtika* ugyanis rend-

szerező magasságból tekinti át, a lyrai vagy dithyrambus költészet kivételével, az összes, szorosabb értelemben vett költői műfajokat, a Rhetorika ellenben csupán a szónoki beszéddel foglalkozik. S míg a Poëtikában philosophiai vizsgálódással állapítja meg Aristoteles a szóköltészet helyét a többi művészetek között s míg következetes párhuzamot von a költészet határain belül álló műfajok között, addig a Rhetorikában hiányzik a prózának s ennek keretén belül a szónoki beszédnek, továbbá a többi szokásos és hozzá jól kiforrott fajoknak meghatározása s osztályozása. A Rhetorikában ugyanis a dialectikát sem önmagáért, csupán a szónoki beszéd minémiségének erősebb körvonalazásáért hozza fel több ízben Aristoteles.

A két mű között való különbséget egyébként legjobban mutatja ama felfogás, mely szerint a Poëtikát az összes aesthetikusok a szorosabb értelemben vett költői műfajok általános aesthetikájának minősítik; míg a Rhetorikát legfeljebb a prózai műfajok elmélete első képviselőjének lehetne tartani.

A nélkül, hogy a két nevezetes kútforrással részletesebben foglalkoznánk, egyelőre csak azt vizsgáljuk, hogy az említett művek megjelenése micsoda fennálló és szokásos, még pedig nagy valószínűség szerint, igen régen szokásos osztályozásnak, rendszerezésnek volt természetes következménye.

Sem a Poëtika, sem a Rhetorika egy szóval sem említi, hogy az emberi elme szóval vagy írásban előadható termékeinek összessége, tehát az összes írásművek két nagy csoportba tartoznak, úgymint a verses és a prózai művek csoportjába. De, hogy így különböztették meg az írásműveket, annyira bizonyos és magától értetődő, hogy mindenki fölöslegesnek tartotta e kétféleséget külön kijelenteni. Az Aristoteles Poëtikájának tüzetes áttanulmányozása után ugyanis egy pillanatig sem fog senki kétségben maradni az iránt, hogy a görögök idejében, sőt a legnagyobb valószínűség szerint már régebben, a kötetlen s a kötött forma rekesztette két nagy csoportra az összes írásműveket. A Poëtika ugyanis lépten-nyomon hangoztatja, hogy „a költő verses nyelvvel utánoz”, hogy a *tragédiának* s a *komédiának* versmértéke a trochaeusi tetrameterből fejlődött jambus volt, az *eposzoké* pedig a hősi vers, azaz olyan, mint a melyet Homeros használt. S hogy a dithyrambus vagy a lyrai költészetnek szintén megvolt a maga verses formája, az, Aristoteles szerint is, a lehető leg-

természetesebb. Szóval a Poëtika csak olyan művekről beszél, a melyek „a rhythmust alkalmazzák“; éppen ezen oknál fogva világos, hogy az írásművek első rendszeres aesthetikája a nélkül, hogy mondaná, csak egy bizonyos szempontok alapján hasonlatos részét öleli fel az írásműveknek; miért is Aristoteles, a közszokás alapján, mindjárt egy positiv kategoriáról beszél. De az által, hogy az összes írásművek közül kiragadta az egyforma alakúakat, hallgatólag egy másik kategoriát is ismer, a melyben azok a művek maradtak együtt, melyek nem „alkalmazták a rhythmust.“

Szó sincs róla, hogy az írásműveknek e két első kategoriáját Aristoteles teremtette volna; a prózának s a versnek ősidőkből való kétfelé szakadását maga Aristoteles sejteti legelőször, midőn azt mondja, hogy az összhang és a rhythmus az emberi természetben gyökereznek. Ez a kijelentés körülbelül azt teszi, hogy a rhythmus kezdetleges formája alighanem egykorú az első szabadabb értelemben vett írásművel. Aristoteles tehát midőn Poetikájának tárgyául a verses formájú műveket választja s midőn ezeket a prózai formájuktól elrekeszti, egyszerűen csak a közzelfogás alapjára helyezkedik. E felfogás pedig Homerost, a világ egyik legnagyobb és legigazibb költőjét egy sorba állítja a hiliikus Empedokles-szel, még pedig pusztán azért, mert úgy Homeros, mint Empedokles egyforma versmértéket használtak. Ez csak világos bizonyíték! Sőt mi több, maga Aristoteles mondja, hogy az emberek a *költészetet* összezavarják a *verssel*; a mely állítás kétségtelenül azt jelenti, hogy a közönség költőknak tartja mindazokat, a kik akármilyen gyarló műveiket versben kínálják fel a nagyközönségnek. Aristotelesnek e felette becses megjegyzését jól nyilván kell tartanunk. Jól, annyival is inkább, mert azok „az emberek“ nem csak az ő kortársai voltak, hanem éltek azok a középkorban, az újkorban, sőt élnek napjainkban is. De jegyezzük meg Aristoteles kijelentését más okból is, mert midőn bizonyítani fogjuk, hogy a forma mennyire nem használható az írásművek osztályozó, egységes alapja gyanánt, az aristotelesi igazság nagy erősségünkre fog nekünk is szolgálni.

Ha most már elfogadjuk, mint a hogy el is kell fogadnunk, a verses formának s a prózának, mint kategoriákat jelentő főfogalmaknak az összes írásműveket kétfelé rekesztő mivoltát, meg kell nyívanvalóan állapítanunk, hogy a vers s a próza tulajdonképpen mily alapon állanak egymással szemben; másodszor pedig

kutatnunk kell, hogy miért történt az előbbi kérdés eredményéül kiadódó forma alapján a szembeállítás. Vegyük sorra e kérdéseket!

Aristoteles, kinek kijelentését *Lessing* majdnem a Szentírás csálhatatlanságának attributumaival ruházta fel, Poétikájának negyedik fejezetében azt mondja, hogy a rhythmus nemcsak a költészetnek, hanem a zenének s a táncznak is egyik művészeti eleme, még pedig az az eleme, melyben *körülbelül* a mozgás, a hullámzás (rhütmosz) fejeződik ki. Ezen az alapon a versbeli rhythmus az általános művészi rhythmussal szemben alárendelt fogalom s viszont a versbeli általános rhythmus főfogalom a verselésben mutatkozó különböző rhythmus-fajokkal szemben. Az általános művészeti rhythmus egyik lényeges jegye bizonyos szabályosság is, mely az említett művészetekben az ismétlődésekben, egyforma megkötöttségben nyilvánul. Mivel pedig a szabályosság ép úgy, miként az iránta való érzékünk, ha velünk született is, fokozható, illetőleg fejleszthető, — következik, hogy maga a művészi rhythmus is valamikor igen kezdetleges volt s csak lassanként fejlesztette azt az emberiség a legmagasabb fokra. Ugyanezt állítja maga Aristoteles is. Ámde a legkezdetlegesebb rhythmus is ép azokat a főfeltételeket mutatta, mint a legtökéletesebb. Ezek alapján azt lehetne mondanunk, hogy a művészeti rhythmus nem más, mint a művészetek változást és mozgást képviselő és kifejező elemeinek bizonyos szabályok szerint való ismétlődése. Ha az említett művészetekre álló eme meghatározást átvisszszük a szó által teremtő művészetre, azt fogjuk tapasztalni, hogy itt változást képviselhet úgy a hang (a betű), a szótag, a szó, a mondat, valamint változást képviselhet a szó által fedett fogalom s a mondat által takart gondolat. Mindezen dolgok szabályos ismétlődése tényleg rhythmust szül a szó által előadott művészetben. Ámde a fogalom és gondolat ismétlődése csak esetről-esetre birt érdekességgel, mivel itt tartalmi jelenségről volt szó. Azokat az elemeket kellett tehát használni, a melyek által rhythmusossá lett a beszéd, a nélkül, hogy a tartalomnak ismétlődnie kellett volna. Így lett eszközzé a hang (betű), a szótag, szó s a mondat rhythmusa. Aligha lehet kétség az iránt, hogy a szóbeli művészetnél az első rhythmusos jelenség a legkezdetlegesebb, vagyis a hangok (betűk) rhythmusa volt. A szóbeli művészet grammatikai természetű rhythmus-elemeinek idői s a fejlettség folytán elképzelhetőleg minden változata előkerült s e variációk közül a köz-

szokás vagy valamely kimagasló egyéniség, némelyeket valóságos típusokká fejlesztette. Hogy a grammatikai természetű rhythmuselemek akármilyen szabály szerint összeverődtek, mutatja ama körülmény, hogy ez elemeket ma is szabad és lehet bármiképen variálni s csak divat vagy ember kell hozzá. Hogy pedig a fogalom s a gondolat, tehát a tartalmi jelenségek, mint rhythmus-alkotó elemek, mennyire háttérbe szorultak, azt az úgynevezett szóismétlésnek (repetitio) s a gondolatrhythmusnak a grammatikai természetű rhythmus kiszámíthatatlan sokféleségével szembeállított egy pár esete jól igazolja. *Ha ezek után a nyelvtani elemeken alapuló rhythmusnak milyenségét akarjuk meghatározni, egyszerűen a tartalmi természetű rhythmus-elemekre kell gondolnunk s azonnal megállapíthatjuk, hogy amaz az alaknak, formának, tehát a külsőnek marad a rhythmusa, mely alá természetesen akármilyen gondolatot oda illeszthetünk.*

Ezen eredményből kiviláglik immár, miszerint az összes írásművek legelőször azon az alapon szakadtak két csoportra, hogy birták-e a rhythmusnak grammatikai elemeit, avagy nem. Így lett a rhythmusosakból a verses, a rhythmus nélküliekből pedig a prózai művek csoportja. *Az alap tehát, melyen a beosztás történt, a formának, a külsőnek döntő mivolta lett és ez is maradt egészen napjainkig.*

Vizsgáljuk most már azon körülményt, hogy vajjon az első beosztás micsoda okból fogadta el az emberi elme épen azon alkotásainál a külsőt, a formát, beosztó alap gyanánt, a hol mindennek felett a belső vagy a lélek világa az uralkodó. E kérdésre sokkal könnyebb a felelet, mint a milyennek azt, a természetellenesség után, a priori gondolhatnánk. Nem szabad ugyanis egy pillanatra sem felednünk, hogy a közfelfogás ép úgy, miként az Aristoteles Poetikája, mikor a verses művekről beszélnek, mindig a szó által előadható *művészetre* gondolnak, már pedig ennek a művészetnek fontos lényege a görög aesthetika szerint a rhythmus, még pedig annyira fontos, hogy a hol rhythmus nincs, ott nincs költészet, azaz szóval előadható művészet sem. Alább részletesen ki fogjuk fejteni, hogy micsoda nagy és alaptevődése volt ez a görög aesthetikának, melyet jól érzett maga Aristoteles is, midőn azt mondotta, hogy az emberek a költészetet összezavarják a verssel. Itt azonban a felvetett kérdésre adandó felelet céljából csak azt az egyetlenegy tényt vizsgáljuk, hogy hova sorozták a görögök azokat a műveket, a melyekben a tartalom teljesen értéktelen volt, de a melyekben esengett-bongott

a rhythmus? A szokásos aesthetika erre felelelet ad, mert ezeket a műveket minden tartózkodás nélkül a költészettanhoz tartozóknak vallotta s a midőn ezt tette s teszi, nyíltan elismeri, mert gyakorolja, hogy a szóval teremtő művészet egyetlen feltétele a *rhythmus*, mely nélkül üdvözölni nem lehet. Azon feltételek pedig, a melyeket maga Aristoteles is a művészet feltételeinek mond, mint a milyenek az utánczás tárgyai (vagyis a viszonylagos tartalom) s az összhang, rendszerint háttérbe szorultak s figyelembe sem vették, midőn művészi qualitas megítéléséről volt szó. Hogy e csodálatos tévedést csak valamiennyire is igazoljuk; tekintetbe kell vennünk, hogy a szóval teremtő művészet feltételei közül egyetlenegy sem nyomta reá annyira a műre a könnyű felismerhetőség bélyegét, mint a rhythmus s az emberek, mint Aristoteles is constátálta, erről vélték felismerni a költői művet s ezt tartották meg, a könnyű felismerés okából, állandó feltételül. Mulasztást követett el tehát Aristoteles is, ki felismerte a tévedést, de az ellen semmit nem tett s hogy aesthetikájában a közfelfogás kezdetleges nézőpontját minden kritika nélkül magáévá tette.

Nem kell azonban azt gondolnunk, hogy abból az alkalomból, midőn a rhythmus a szóval teremtő művészet egyedüli feltételévé nőtte ki magát, csak ez az egyetlenegy hiba történt. Történt más is! Emlékeznünk kell ugyanis arra, hogy minden rhythmus tulajdonképen nem más, mint bizonyos szabályokhoz való alkalmazkodás, vagyis megkötöttség. De vajjon a nyelvbeli megkötöttségnek csak azon legfelső fokozata van-e, melyet a görög aesthetika a költészettől megkivánt? Semmiesetre sem. Mi ki fogjuk mutatni, hogy a költészet eszköze, a nyelv, először a maga minémiségében is megkötöttség, tehát rhythmusos jelenség, a mit jól bizonyít némely nyelvekben a beszéd önkénytelen metruma, más nyelvekben pedig az ictus. Ki fogjuk mutatni, hogy a görög nyelvnek az úgynevezett rhythmusig, még az első, vagyis a grammatikai megkötöttségén kívül más fokozatú megkötöttsége is van. Szóval, ha a költészet a tartalom és összhangbeli szépen kívül a nyelvtől a szépet a megkötöttség révén várta: nem lett volna szabad e megkötöttség gyanánt csupán-csak a legmagasabb fokozatot kizárólagos jogosultsággal felruháznia. Mert hiszen a szépnek is vannak fokozatai. Ámde mind-ezekről alább bővebben lesz szó!

Farkas Sándor.

(Folyt. köv.)

NATORP PÁL PAEDAGOGIAI RENDSZERE.

— Negyedik közlemény. —

II.

A feltétlen kellőségnek, a kategorikusságnak az alapja és jelentősége az ismeret területén.

A tapasztalásnak szokásos eddigi fogalmát fel kell adnunk. A tapasztalásnak *a ténye* nagyon is távol áll attól, hogy az ismeretnek *első*-ül adott eleme legyen, sőt inkább *az utolsónak* bizonyul, a melyet az ismeret elérhet ugyan, de tulajdonképen és általában sohasem ér el.

Hisz az összes különös határozmányok, a melyekben ezt az adottat, a tényt felfogni próbáljuk, a közelebbi szemlélet előtt gondolkozási határozmányoknak tűnnek fel, a melyek mint ilyenek nincsenek adva, hanem a gondolkodás *maga teremti azokat*. A fogalmak, mint például ez — *vörös*, nincsenek adva, hanem a gondolkodásnak a saját termékei egészen végső alkatrészeikig. Így a *szám*, a *nagyság*, a melyek által lesznek csak lehetségesek az idői és térbeli meghatározások; nem kevésbbé a minőség; végül a relatio határozmányai, dolog-tulajdonság; ok — okozat; a modalitásnak határozmányai: lehetőség, ténylegesség, törvényes szükségszerűség: szóval a kategorialis alaphatározmányok, a melyekhez minden ismeretszerűleg *kimondott*-nak alkalmazkodni kell, mint fogalmi határozmányok nincsenek adva az észrevétel által; ellenben mindaz, a mi csak mint az észrevétel által adott gondolható — csak ezen és az ezekből levezethető határozmányokkal fejezhető ki értelmesen. Ebből az következik, hogy az észrevétel mindig csak feleletet ad azokra a kérdésekre, melyeket az ismeret előbb tesz fel és a maga sajátos fogalmaiban mintegy

előre formuláz. Az *annak* az artikulált kifejezését, azaz a fogalmat adja, a mi mondani valója volna nekünk a magában *szótlan* észrevételnek, de a mit az nem képes megmondani.

Mi is hát az az észrevétel? Tekintsünk előbb az észrevételnek tisztán objektiválható tartalmára, azaz arra, a mit nem a saját belső állapotunkra, hanem egy nekünk mutakozó külső tárgyra vonatkoztatunk. Az így értelmezett észrevételnek végső eleme az, a mit a psychologusok *érzetnek* neveznek. Az észrevételnek érzetekre való szétbontását a physika és physiologia alapján pontosan lehet elvégezni. De csalódunk, ha abban a tudatnak végső, elemi formáját látjuk. Az izoláltan gondolt érzéki egyes-tartalomnak ama teljes meghatározottsága, a melyet az érzet fogalma alatt gondolunk — az analysisnek mesterséges productuma, a valóban primitív állapot a teljes *chaos*-nak az állapota, a melyben nem tételezhetünk fel sem helyi, sem idői meghatározottságot, sem az érzeteknek számolását vagy rendezett sorozatát rokonságuk vagy egymásba való successiv átmenetelük szerint, tehát qualitas és intensitas szerint való jellemzésüket sem. Mi tehát ez a primitív egyes-tartalom? Hogy ez *van*, ez már meghatározottságot jelent, a mely a gondolt fokozaton még nem létezik. Csak azt mondhatjuk: ez a meghatározandó x és nem már egy meghatározott a .

Az észrevételnek a lényege tehát nem ezen rejtélyes érzetben van, hanem a fixirozásnak, a meghatározásnak *aktusában*, szellemi tekintetünknek az egyesre való állításában van, a mi annak is a lényegét képezi, a mit a psychologusok *apperceptio*-nak neveznek. Ez teremt mindenféle meghatározottságot, a melynél fogva jogunk van az észrevételnek egy *bizonyos tartalmáról* beszélni. Ő teszi a pontot, leírja a vonalakat, elkülöníti a színeket és fényeket, a hangokat magasságuk, erősségük és hangszínük szerint stb. Azon tartalmas *kép*-nek (festménynek) minden egyes vonását, a mely most minden szempillantásban készen áll előttünk, — mi magunk előbb rajzoltuk, azaz a *meghatározás* amaz *alpac-tusának* ezerféle alkalmazása által teremtettük. Csak miután az észrevételek képzésének az egyes esetekben nagyon is bonyolult processusa alapján az elkülönítések és összekapcsolások megszokott rendszere kifejlődött, kezeljük mi ezt a rendszert, mint valami kész instrumentumot, azzal a biztonsággal, a mely nem juttatja eszünkbe azt, hogy ezt az instrumentumot előbb magunk-

nak kellett megalkotnunk, másoknak majdnem minden segítése nélkül.

Azonban a meghatározásnak alapactusa nem egyszerű, hanem a képzetalkotás fundamentális eljárásmodjainak szigorúan összefüggő rendszerét foglalja magában, a mely eljárásmodok az ismeret összes logikai processusainak alapját képezik. Csak az eredeti eljárásmodok ezen egész rendszerének együtthatásán, azaz minden észrevettnek az egyetlen módon meghatározott összefüggésbe való beillesztésén, *rendszerbe foglaláson* alapszik, végül az, a mit az észrevett *valódiságának* nevezünk, azaz ezen alapszik a *tény*-nek a megállapítása, megkülönböztetve azt a magában lebegő, az ingadozó látszattól. A mi beillik ezen összefüggésbe, az egységbe, az valódi, a mi nem, az képzelt. E szerint tehát a gondolkodás az *észrevétel*-ben gyökerezik, de nem úgy, mintha az *észrevétel*-ben a tárgy *adva* volna gondolkodás nélkül, hanem a mennyiben magának a gondolkodásnak constructiv elemei az észrevételben tevékenyek csak és az észrevételnek a tárgyát létrehozzák. A constructiv elemek ezen reflektált tudata *azután csak az észrevételből vezethető le. Ez utóbbi azonban a gyermekre nézve idegenszerű és csak későbbi nehéz vívmányt jelent*, a mennyiben az előbbi az észrevételi világ megalkotásával van elfoglalva.¹

Gondolkodásunk tehát determinálva van, de nem a tények, hanem a saját törvényei által. Az összekapcsolásnak a törvényessége határozza meg a tényt és nem az előbb talán adottnak feltételezett tény magát a gondolkodás törvényességét. Ez kitűnik a tudományokban a tények egész, sokszor oly bonyodalmas megállapításában. Hogyan juthatott volna a természettudomány valaha oda, hogy a *tények*-nek tiszta visszaadásában lássa a maga egész feladatát, ha már ahhoz nem kellett volna tudomány, hogy megállható tényeket nyerjünk?! És ez áll legmindennapibb észrevételeink eredeti létrejövésére nézve is, azaz a tények felett való primitív ítéletünkre nézve is. A mit az utolsó évszázad nagyszerű érzékspsychologiai vizsgálódásai kimutattak, *ezek sem jönnek létre egy a természettudományi kísérletezéssel analog eljárásmod nélkül, a mely általában már a törvényszerű megegyezés alapelvének vezetése alatt áll, t. i. az oksági törvény vezetése alatt. Miután így létre-*

¹ Pädagogische Psychologie. 9. lap.

jöttek és hosszas gyakorlás által megszilárdultak, az észrevételnek tényei természetesen készeknek és adottaknak tűnnek fel. Most már csak szemeinket kell felvetnünk s mintegy a semmiből elővarázsolva áll előttünk a tényeknek világa. Pedig a mi észrevételeink egy olyan állapotból indultak ki, a melyben még nem voltunk képesek sem egy pontot fixirozni, sem egy vonalat követni, hol volt akkor a *tényeknek* ez az egész világa?! Vajjon ennek a feleletnek — ezek a tények akkor már adva voltak a mi észrevételünknek, csak még nem voltak fogalmakká alakítva — van-e értelme, ha az észrevételben valami tudatot, ismeretet is gondolunk és nem tekintjük azt merő idegfolyamatnak?!

A fent mondottaknak sajátos következménye aztán az, hogy a ténynek a determináltsága, a melyet a gondolható legeredetibb, legősibb datumnak (adottnak) tartottak, sokkal inkább a végtelen, véglegesen soha meg nem oldható feladatává lesz. Sohasem mondhatjuk általában, hogy a *tényt* megismertük; mert azon határozmányok egyike sem abszolút-érvényes, e melyek szerint azt megismertnek véljük: azaz sem a számnak, sem a nagyságnak, sem az időnek, a helynek, kvalitásnak stb. határozmányai. Bármennyi legyen is a tényben meghatározva, még mindig marad benne valami meghatározatlan, t. i. hypothetikusán meghatározva a tény az ismeretnek *ismeretlen*-je, *x*-e marad. A közönséges ismeretnek biztos hite, a mely lépten-nyomon tényekre építeni és tényeket kézzel fogni vél, valóban az ismeret objectív biztonságának nem nagyobb, hanem hasonlíthatatlanul csekélyebb bizonyítéka. Ezek csakhamar célhoz jutnak, mert a célzott oly közel fekvőnek tűzték ki; meg vannak elégedve *tények*-kel, a melyek holnap, talán a következő pillanatban már nem azok, míg a tudománynak az az ambíciója, hogy olyan tényeket érjen el, a melyek holnap, holnapután, lehetőleg örökké azok maradjanak. Bár ez utóbbi elérhetetlen. De az is csak valami, ha ezt megismerjük, ha tisztába jövünk azzal, hogy az ismeretnek végtelen processusához vezet a *ténynek* a kérdése. *Ténymeghatározások* minden egyes esetben nem egyebek, mint közeledési értékek; abszolút tények csak egy abszolút ismeret számára volnának. Az empirismus tehát alapjában naiv absolutismus, ha azt hiszi, hogy az *empirikus tény*-ben valami abszolútot sikerült megragadnia. Az észrevétel igaznak vesz olyat, a mi abszolút értelemben nem az, sem nem lehet. De teljes joga van ahhoz, hogy azt, a mit

a feltételes ismeretben elér, igaznak vegye, a mennyiben az azt jelenti, hogy azt hypothetikusán igaznak tűzzük ki, hogy tudniillik egy *támpontot* nyerjünk, a melyből kiindulva az ismeret processusa tovább mehet újabb és újabb támpontokhoz és így tovább vég nélkül.

Az elméleti ismeretnek ezen fent rajzolt processusát néhány egyszerű alaptörvény kormányozza, a melyeket előadni és rendszeresen kifejtetni a logikának a tulajdonképpeni feladata. Az egyes tudományok e nézet szerint nemcsak ezen törvények, mint az ő közös szerszámjuknak, organumuknak alkalmazásai az adott tárgyak a nekik sajátlagos területükre, hanem a logikának uralma kiterjed az alapfogalmakra és alapismeretekre, a melyek minden egyes tudomány objectumát gondolkodásunk számára előbb állapítják meg. Ez legvilágosabban kitűnik az exactnak nevezett matematikai tudományoknak tiszta ismereteiben. A tudományoknak egysége is logikai fundamentumuknak egységében gyökerezik, a melyből következik és érthető, hogy p. o. miért nem képeznek a matematikának objectumai egy külön világot, a természettudományéi egy másikat stb., hanem a természettudomány tárgyának eredetétől kezdve matematikai alakjában kell tudományosan fölépülnie. És így végül minden tudomány logikai munka, viszont a logika kiterjed a tudománynak összes munkájára.

Mi jelentősége van azonban a tudomány, a tapasztalás, az elméleti ismeret ezen végtelenségének? Natorp szerint ez vezet tovább a *feltétlen kellőséghez* a gyakorlati ismeretben.

Mi birjuk a feltétlennek eszméjét és az végső alapjában eredetibb, mint minden tapasztalás: A tapasztalás maga is csak a tudatnak egy módja, tehát az mindig alárendelve marad a tudat amaz utolsó és legmagasabb tekintetének, t. i. az eszmére való *tekintetnek*. Ez a megfontolás az ismeretnek egészen más módjához vezet, mint a tapasztalati; ebben a *feltétlen* már nemcsak az ismeret soha el nem érhető végső határának pusztán negatív értelmével bír, hanem Centrumnak vétetik, a melyből a tapasztalásnak dátumai mintegy új világításban tekintetnek meg és új jelentőséget nyernek éppen a feltétlen eszméjéhez való ezen pozitív vonatkozásuknál fogva. Tehát ez már a gyakorlati értelmű *kellőségnek* az eredete. Együttal ez az új felfogásmód a feltétlennek a centrumából teljesen biztos alkalmazást nyer minden tapasztalatira; s ez az alkalmazás nemcsak negatív, ama

belátásnak a módja, hogy a tapasztalás a *feltétlen* követelményeinek sohasem tehet eleget, hanem az az egész pozitív is, hogy a haladás irányát a tapasztalás feltételezett területén a feltétlenre való tekintet állapítja meg. *A haladás nemcsak lépéseknek egymásra következését jelenti, hanem egy a mellett megtartott irányt is.*

III.

A feltétlen kellőség szerepe az akarat világában.

Az akarat elmélete.

Fentebb is említettük már, hogy Natorp az akaratot közvetlen vonatkozásba hozza a *kellőséggel*, a *czéllal*, az eszmével. Ámde a valóságban az eszköz és a cél szerint való felfogás majdnem mindig átváltoztatható az ok és okozat szerint való felfogássá. Mikor nem lehetséges ez a metamorphosis, mi értelme van a feltétlen *kellőségnek* az akarat világában?

Az akarat autonómiája abban áll, hogy az akarat önmagának szabja a törvényt és azt nem kívülről kapja. — Nem lehetséges az akarat törvényeit a természeti törvényekre sem alapítani, azokból levezetni, mint pl. a kedv és kedvetlenségből vagy a kívánságból. Mert bármit állítsunk is fel az akarat mozgató erejéről, a kedvőst, vagy az őst, általában véve, vagy bármi más, minden egyes esetben ezt a mozgató erőt egy mechanikus mozzanattal analog-nak kell gondolnunk, t. i. a mely adva van annak a pszichikai változásnak kezdőpontján, a melyet az mint ok határoz meg, azt idézván elő, hogy egy adott belső állapotból egy másik lesz. A *történésnek folyamatát* az adott kezdőponttól egy gondolt végpontig, mint valamely okozásban, úgy gondoljuk, hogy az determinálva van azon momentumoknak összessége által, a melyek ezen történésnek kezdőpontján adva voltak. A célnak a gondolata ettől egész tartalma szerint merően különböző. A célban egy változást folyamatnak végső pontjára, mint olyanra gondolunk, a melyet előbb mi *szabadon* határoztunk meg és a melyet visszafelé határozónak gondolunk a változásoknak sorára. azon útra nézve, a mely az adott kezdőponttól ezen gondolt végpontig megteendő. De ennek feltétele az, hogy az adott kezdőpont, bár ha magában *véve igen, de gondolkodásunkra nézve ne tartalmazza a bekövetkezendő folyamatnak elégséges okait,*

határozmányait. A *kellőségnek* a problémáját tehát szabatosan így állíthatjuk fel: Az határozza meg a végső pontot, mi determinálja az én gondolatomat, ez és ez legyen, éppen a mennyiben az nincs determinálva az oki összefüggésről való ismeretem által, a melynél fogva ez a második momentum az elsőből kiindulva megismerhető volna? Gondolatom nincs meghatározva az oksági összefüggésnek biztos ismerete vagy valószínű hypothesis által, a melynél fogva B momentum az A momentum által előre determinálható volna, hanem az bizonyos határok között lebeg, bizonyos szabad tere van; tehát mi, miféle alap, a gondolkodásnak miféle eljárás módja nem hagyja őt lebegni, hanem fixirozza azt, azaz egységet ad annak, hogy többé nem mondja így vagy úgy, hanem csak *így*.

Gondolataink egymással való szükségszerű megegyezésének formális törvénye, t. i. azon körbeli gondolatainknak megegyezése, melyet átlátunk vagy a melyek megfontolásunk körébe esnek — egyedül ez határozza meg ezt a gondolatot. Minden egyes cél-tűzésnek végső meghatározó oka, a végeczél, a melyre való tekintet által minden különös czél meghatározódik — nem más, mint a minden egyes akarat elhatározást megelőző logikailag ennek fölerendelt *egység*, a melyben minden czéltűzés egyesül. Ez a végső czél, azaz az utolsó pont, a melyet minden czélszerű mérélegelés szem előtt tart; ezen utolsó tekintetnek, ezen végső szándéknak megfelelőleg határozódik meg minden közelebbi, tapasztalatilag elérhetőnek gondolt czél, míg maga ezen végső szándék nem éretik el, elérhetetlen marad: annál biztosabb és elmozdíthatatlanabb iránypontul, azaz legfelsőbb elvül szolgál azonban mindenféle czélszerű mérélegelés számára.

Ennek a czélnek vagy az eszmének törvénye azonban a maga tisztaságában csak ott lesz határozóvá, a hol a causális törvényszerűség felmondja a szolgálatot. Az empirikus causalitás azonban sohasem determinálhatja a mi gondolkodásunkat feltétlenül, mivel maga sem feltétlen; tehát a kérdést a végső fölerendelt egység után, a végső célra való tekintetünket mindig szabadon hagyja.

Azonban a minek lenni kell, az nincs, de mégis lennie kell, valódivá kell lennie; a törvényszerűség, a mely szerint ilyenén azaz valódivá lesz, az oksági vagy a természet törvényszerűsége. Tehát a concret *kellőségnek* is általában összefüggés-

és semmi egyéb, mint az iránynak ez az egysége az a végső, a mi az akaratot meghatározza.¹

Natorp egy közelfekvő ellenvetésre is röviden felel. „Vajjon nem fenyeget-e bennünket az a veszély — mondja ő — hogy az eszméhez való felemelkedéssel elveszítjük a tapasztalást lábaink alól és ama légüres térbe jutunk, a hol minden biztos ismeret és becsületes törekvés megszűnik az ember számára, mivel az értelme és akarata csak a tapasztalásnak feltétő levegőjében tud lélegzeni és alkotni? ! Vajjon az, a ki a feltétlent állítja egyedül célz gyanánt, vajjon a valóságban célloz-e valamit, mikor semmi sem feltétlen, a mit mi mint concret dolgot akartunk? Erre felel az, — hogy az eszme közvetlen vonatkozásban áll a tapasztalással. Az akarat nemcsak a célnak megismerése, hanem egyúttal törekvés is a cél felé. Az időben való után akarom az örökkévalót, helyesebben az örökkévalót akarom és azért akarom az időben valót. De az eszmének örök törvénye minden empirikus célzt maga alá rendelhet; mert a tapasztalás ugyanazon alaphól nő ki; azaz a tudat egységének *ugyanaz az alaptörvénye*, a mely úgy a tapasztalásnak tárgytűzését, mint az akaratnak célztűzését kormányozza. Tehát a materiális határozmányok, a melyeket csak a tapasztalás nyújthat — készségesen alávetik magukat, a legfelsőbb formális alapelvnek, az eszmének.“²

Kíváncsian vetjük fel továbbá azt a kérdést, vajjon hogyan gondolkozik ezek után Natorp az ember szabadságáról. Szabad-e ez az akarat, vagy determinált? Erre a kérdésre határozottan nem felel Natorp, vagy is kétféleképen felel s az ú. n. synkretismusnak a híve. Az akaratot feltétlenül determinálja maga az akarat, az eszme, a végcél, a mely végtelen, vagy meghatározza azt a tudat ősi alaptörvénye az *egység*. De éppen abban van szabadsága, hogy csak önmaga reá nézve a törvény, másoktól törvényt nem kaphat; sem emberi sem isteni külső parancsolatok, sem a belső érzéki kívánságok és hajlamok, még a legfinomabb szellemi szükségletek sem határozhatják azt meg.³ Ezek inkább az akaratnak anyagát képezhetik, concret akarássá válhatnak, de az erkölcsi akaratot azért sem határozhatják meg,

¹ Socialpädagogik 44. lap.

² Socialpädagogik 45. lap.

³ Herbart, Pestalozzi 19. l.

mert arra nézve önálló célul nem szolgálhatnak, hanem csak eszközül az egyetlen, végső célhoz, a mely nem lehet más, mint az akarat formája, azaz *törvényjellege*.

„Az akarat szabadsága — mondja más helyt Natorp — nem egyéb, mint tudatunk szabadsága, azaz szellemi tekintetünknek, a praktikus ítéletünknek a természeti törvény (a causalitás törvénye) úgy vélt kényszere fölé való felemelése, a mely sohasem köthet bennünket feltétlenül, mert az maga sem feltétlen; tényleg az akarat ítéletét szabadon hagyja. Ellenben az eszmének a törvénye éppen ekkor lesz reá nézve irányadó, kettős értelemben, mint az irányt megállapító és mint bíróilag ítélő és döntő. (Ez alatt, úgy látszik, Natorp a lelkiismeretet érti.) Ez a szabadság azonban egész a cselekvésig terjed, mert annak a fogalmához tartozik, hogy az a praktikus tudatból származik és tudatosan történik.“¹

„Hát nincs-e értelme annak — kiált fel másutt Natorp — ha azt mondjuk, hogy az akarat első sorban önmagát determinálja, másodsorban éppen ezért és éppen ebben tartja meg a maga szabadságát?!“

De hát a természeti törvény a valóságban mégis csak köti az embert, a causalitás egyetemes törvénye alól az ember sem képezhet kivételt? Bizony nem, hiába van öntudata! Ezt Natorp is beismeri s éppen ebben a beismerésben van Kanttól való eltérése és aztán magának az akarat szabadságának felfogásában bölcsészeti rendszerének legsebezhetőbb oldala.

Dr. Székely György.

(Folyt. köv.)

¹ Socialpädagogik 46. l.

IRODALOM.

Rivista Filosofica, 1906. III.

A füzet első cikke *F. Bonatelli*-től való s *Az ideális és reális közti vonatkozások* megállapításával foglalkozik. Hat kérdést vett föl a cikkíró, melyek megoldásával kísérli meg kitűzött céljának elérését. A kérdések a következők: 1. Lehetséges-e gondolat, eszme minden gondoláson, megismerő tevékenységen kívül? — 2. Lehetséges-e valami eszmei azon feltevés mellett, hogy semmi reális sem létezik? — 3. Lehetséges-e valami reális, föltéve, hogy nem létezik semmi eszme, semmi gondolat? — 4. Föltéve, hogy ideális és reális kölcsönösen föltételezik egymást s föloldhatatlanul össze vannak kötve, melyiket illeti meg az elsőbbség, a felsőbbség? — 5. Föltéve, hogy sem semmi reális, sem semmi ideális nem létezik, elgondolható-e még valami? — 6. Elképzelhető-e a föltevés, hogy semmi sem létezik, még saját gondolatunk sem? — Az első kérdés vizsgálatánál az író arra az eredményre jut, hogy ez magában nem fejthető meg, csak a második kérdés megoldásának segítségével. A másodikra pedig tagadólág felel, a következő indokolással. A tiszta valóság, magában véve, csak eszme; csupán a valós valós. Valós pedig az, a mi egyesíti magában az ideális típust, melynek az illető valós egyik példánya s a ténylegesített valóságot. A valós tehát az, a miben az eszme mintegy megtestesül. Ebből következik, hogy a valós abszolút nem-létének föltévése mellett hiányozván a létnek lényegbeli része, a másik résznek is el kell tűnni, mint eltűnik az árnyék a test eltűnésével. Továbbá az eszmei a kiválólag ismereti elem; eszme nélkül nincs ismeret; de az eszmei maga, hogy ismertté legyen, gondolásra, megismerésre képes valósra szorul. Tehát ha nem léteznék valós, nem volna lehetséges az ismerés. Azonkívül az eszmei nem egyéb, mint typus, minta, törvény; de ha semmi valós sem léteznék, akkor a

tipusok, minták, törvények nem találnának tárgyat, melyben érvényesüljenek s így az eszmei elveszitené hivatását. Innen csak egy rövid lépés van az eszmének a semmibe párolgásáig, a mely lépést az elmondottak után joggal lehet megtenni. Ezek alapján most már megfejthető az első kérdés is. Képzeljünk el egy oly világot, melyet ismerésre, gondolásra képtelen lények alkotnának. Ezen világról soha senki semmit sem tudna, tehát az ilyen világ létezése annyi volna, mintha egyáltalán nem léteznék. Ez a világ tehát nem reális s ha nincs semmi reális, akkor ideális, eszmei sincs. Ezzel meg van oldva az első kérdés is. A harmadik kérdésre megfelelő, képzeljünk el magunknak egy reális világot. E világ bármely létezőkből legyen is alkotva, azok, kell, hogy ilyen vagy amolyan természettel, bizonyos külső-belső vonatkozásokkal, változásokkal bírjanak, a mely körülményeknél fogva minden bizonyos módon, bizonyos törvények szerint történik benne. De mik ezek a törvények, a melyek alól semmi sem vonhatja ki magát? Az eszmei rend. Ez eszmei rend az, mely uralkodik minden valóságon és lehetségesen, a melytől függ tehát egy valós világ léte. — Az első három kérdés tárgyalásából világos, hogy eszmei és valós, ideális és reális kölcsönösen egymásra utalnak s egyik sem állhat meg a másik nélkül. De nem tűnt ki eddig, hogy melyik bír a másikkal szemben elsőséggel. Az kétségtelen, hogy a valóságnak, az életnek rendje az eszmében bírja alapját. A változatlan, magával mindenkor azonos eszme szolgáltatja a valóságnak összes meghatározásait, a melyek nélkül bármely erő irány, felfogható cél nélküli hatás volna. Bizonyos tehát, hogy az elsőbbség az eszmét illeti. Ezzel a negyedik kérdés is el van intézve. Az ötödik és hatodik kérdésre adandó tagadó felelet úgyszólván már benrejlik a kérdésekben. Az ötödik azt kérdi, hogyha sem ideális, sem reális nem létezik, elgondolható-e még valami? Minthogy az ideális magában foglal minden lehetőt, ennél fogva annak megszüntével nem marad semmi, ha csak azt nem akarja valaki állítani, hogy megmaradna a hely a lehetetlen számára. Ez azonban nem jelent egyebet, mint hogy a lehetetlen lehetséges volna, a mi nyilvánvaló ellentmondás. A hatodik kérdésben szintén nyilvánvaló az ellentmondás a gondolás (*elképzelhető-e, elgondolható-e?*) és annak tagadása (*saját gondolatunk sem létezik*) között.

A. Ferro folytatja az előbbi számban megkezdett, *Mechanismus és teleologia* című értekezését. — A saját én teleologikus eljárásában nem lehet kételkedni. De e megfigyelés nyomában rögtön az a kérdés

támad: hogyan jelenhetik meg a cél nélküli természetben egyszerre oly lény, mely képes célok szerint működni? Vajjon nem kell-e csodának neveznünk azt a jelenséget, hogy a tünemények mechanikai sorában egyszerre egy láncszemre akadunk, a mely képes a sorrendet felforgatni és, bár egyszerű következménye, eredménye megelőző mechanikai jelenségek végtelen számának, ettől fogva a sor folytatására új törvényt kényszerítene? A kérdést kielégítőleg csak akkor oldhatjuk meg, ha a teleologikus berendezést kiterjesztjük az egész inorganikus világra is; nem szükséges, hogy a csillagzatok mozgását a végok segítségével fejtsük meg, de nincs benne semmi észellenes, hogy azt tegyük; ha a rend nem követeli is a célszerűséget, de nem is zárja ki. A világban vagy a világ részeiben levő bármiféle rend léte már magában bizonyítja egy, a mechanikaitól különböző ok létét, mert a mechanikai ok teljesen közömbös bizonyos szabályos kombinációk létrehozásával szemben. Minden rend célzott tételről szól s magának a rendnek alapelve a cél. Némelyek azt hiszik, hogy a végokok tán szükségesek voltak a tudományos gondolkodás azon stádiumában, mikor a dolgokat tényleges valóságukban, statikai szempontból tanulmányozták. De mióta a tudományok dinamikai jelleget öltöttek, a természettudomány a természet történetévé lett s így — szerintük — a fejlődés elmélete előnyösen helyettesíti a teleológiát. De a fejlődés is föltételezi a célzott, mert egyébként miben különböznék bármiféle más változástól? A ható-okok physikai szempontból elégségesek, de elégtelen a physikai magyarázat akkor, mikor egy különböző okokból létesített egész megegyezik egy jövő tüneménnyel, a mely nem létesülhet ama megegyezés föltétele nélkül. A transformismus, Lamarck és Darwin tanai sem teszik fölöslegessé a teleologikus felfogást, mert végre is a családfáknak, akár egyesekről, akár fajokról legyen szó, csak történeti értékük van s nem okbeli értékük, miután mint alaptényt, föltételezik a fejlődésre való képességet. A darwinismus a létért való küzdelemmel, a természeti kiválással (natural selection) lehetetlen volna az öröklékenység, változhatóság, az organikus fejlődésre való képesség föltevése nélkül. De Darwin elméletének éppen ezen alapjelenségei, ezen alapvető tényezői okukat illetőleg megoldatlan problémák s egy kis reflexióval rájöhethetünk, hogy azok lényegileg teleologikus tünemények. Még nehezebb a problema az ú. n. generatio aequivoca tekintetében. Hogy keletkezhettek növények, azután állatok; hogy keletkezhettek egyáltalán élő magvak, kezdetleges szervezetek a holt anyagból? Itt az okozati összefüggés ismerete teljesen hiányzik; itt

csak teleologiai megoldás képzelhető. Azt vethetik ugyan ellen, hogy az életerő csak tudatlanságunk palástolását jelenti s csak szó került a magyarázat helyébe; de ha az organikus jelenségek olyneműek, hogy nem származtathatók le az inorganikus természet sajátjaiból, akkor nem tehetünk egyebet, mint hogy új magyarázó elvekhez fordulunk. — A teleologia iránt való ellenszenvet különben legtöbbszörre egyoldalú ítéletnek vagy félreértésnek kell tulajdonítanunk. Erre enged legalább következtetni a mechanikai felfogás kiváló képviselőinek példája. Lucretiusnál egy metaphysikai és egy methodologiai oknak tudható be a mechanizmushoz való egyoldalú ragaszkodás. Metaphysikai ok az istenekbe vetett hit ellen való harcz s az ellenséges érzület a nép vallásával szemben. Azt hiszi, hogy minden teleologia egyszersmind physiko-theologia s elveti a rosszal együtt a jót is. A methodologiai indíték pedig azon meggyőződés, hogy a természet reális magyarázata a tünetményeknek a ható-okokból való leszámaztatásában áll; a végokok tana tehát előítélet. Mindkét indíték tévedésből fakad. Az első illetőleg, a teleologia nem azonos a physiko-theológiával; vannak bevallott theisták, a kik, mint Descartes, nem akartak tudni teleológiáról; viszont vannak teleologiai elveket valló atheisták, pl. Schopenhauer. A másodikra nézve pedig azt jegyezhetjük meg, hogy csupán az egyoldalú teleologia, mely elhanyagolja a ható-okok kutatását, akadály a tudományos haladásnak. — Baconnál a célok tana elleni küzdelem nem egyéb, mint a középkori scholastika ellen vívott küzdelemnek kiegészítő része. — Descartes meggyezik Baconnal a tisztán mechanikus magyarázat követelésében s e magyarázatot keresztül is vitte még az életfolyamatokra vonatkozólag is. De nála a végokok elvetésének egyedül oka azon meggyőződés, hogy az isteni határozatok kifürkészhetetlenek. Azt hiszi, hogy meg kell elégednünk a ható-okok ismeretével, mert a korlátolt emberi szellem úgy sem hatolhat be az isteni akarat mysteriumába. Végre Spinoza teleologia ellenessége az ő determinismusának és pantheismusának következménye. — A teleologia ellenségei azt is mondhatják, hogy a tapasztalat nem bizonyítja semmiféle közvetlen vagy közvetett befolyását valamely szellemi erőnek, a mely valamiféle cél felé irányozná a mindenséget. Helyes, — mondhatják a teleologia védői — azon titkos hatalomról, mely a test megmozdulását okozza, nem szerezhetünk semmiféle ismeretet; azt mondjuk tehát, hogy egy másik test lökése idézte elő annak megindulását. Ámde ezzel azután az ok, a tudomány e sine qua non-ja, ugyanazon helyzetbe jutott,

melyben a cél van. — Ha megengedjük, hogy az ember egész életét mint teleologiai folyamatot kell felfogni, a mennyiben az az akarásnak felel meg, ugyanezt el kell fogadnunk az állatokra nézve is. És ha cél felé tartanak az egyéni élet fentartását szolgáló tevékenységek, cél felé tartók lesznek kétségkívül a faj fentartására irányulók is. S ha ez igaz, ki kell terjesztenünk e felfogást a szervek alakulására és fejlődésére s ezen túl a növényi életre is. De még itt is bajos lesz megállni. Az élőlények nem kívülről kerültek bele ebbe a világba, hanem ennek törvényes leszármazottjai, oly elemekből keletkezve, melyek földünk testét alkotják s oly befolyások alatt, melyek cosmikus-telluriai helyzetünkből folynak. Egyetlen ponton megengedve tehát a cél felé való törekvést, el kell azt ismernünk az egész természetben. — Azt lehetne végül felhozni a teleologia ellen, hogy az organikus világban kívül hiányzik a belső élet, az akarás, vagyis hiányzanak azon alapelvek, melyek nélkül nem lehet beszélni célról. A tévelygő, analógiákra támaszkodó teleologiai okoskodásnak tehát meg kell hátrálnia a mechanika szigorú adatai előtt. Mélyebben vizsgálva azonban a dolgot, kitűnik, hogy a mechanika tényleg nem tartalmaz semmi negatív instanciát a teleologiai magyarázat ellen. A természet mechanikai magyarázatának terjedelme összeesik a mozgásokéval. Már most a hol mozgás van, ott kell lenni mozgató erőnek. E mozgató erő lehet szellemi is, de az erő kvalitatív természete a mechanikára nézve teljesen közömbös, mert a mechanika az erőnek csak intenzitását veszi figyelembe s az erőt csak mint vonzást vagy taszítást határozza meg. Mikor azonban a mechanikai magyarázat az erő természetét figyelmen kívül hagyja, akkor erőszakkal kiszakít a valóság egészéből egy részt. A természet mechanikai felfogását tehát ki kell egészíteni a dinamikaival. Szóval az okozatosság nem zárja ki a célszerűséget, a mint viszont ez utóbbi nem zárja ki az előbbit, más szóval az értékelő ítéletek nem zárják ki az egyszerű megállapítás ítéleteit. A ható- és végokok viszonya magyarázatának tekintetében, úgy látszik, leghelyesebb visszatérni Kanthoz. A végokok hasznos szempontot szolgáltatnak a természet tanulmányozásához, de nem fejthetik meg annak jelenségeit. Egy alapelvvel többünk van általa a tények osztályozásához, olyan esetekben, mikor a mechanikai okozatosság nem elégséges. De ez alapelv tisztán szabályozó (regolatore) s nem alkotó (costitutivo); az ítéletek, a melyekhez juttat, reflexio, nem objectív megismerés eredményei.

Az irrationalista ethika új formái cím alatt G. Della Valle

a körünkbeli legmodernebb ethikai irányzatokról (különös tekintettel *Igino Petrone*, olasz író, *Problemi del mondo morale meditati da un idealista* cz., 1901-ben megjelent munkájára) tudósít. Az irrationalismus az ő sokféle formájában immár teljesen áthatja a modern philosophia nagy részét. Az ész és a logikai gondolkodás autokrátiája ellen támadt ezen visszahatás egyike a jelenleg fejlődőben levő sociális állapot legjellemzőbb vonásainak. Irrationalista pedig minden elmélet, mely az egyén föltétlen jogát hirdeti arra, hogy magát a mindenség közép-pontjává tegye. A bizonyosság tárgyi kriteriumának hiánya, az elméleti és gyakorlati értékelés önkényessége, az ösztönnek ismeretforrássá emelése azok az alapok, melyekre támaszkodva, az anarchikus individualismus szükségesnek tartja a gondolat törvényhozását az élet jogainak alárendelni és proklamálni, hogy az *észnek* háttérbe kell vonulni a *cselekvéssel* szemben. Minthogy ugyanis ez irány képviselői szerint az ismeret nem szolgálhat a cselekvés alapjául, mert mitsem tud nekünk mondani a lényegről, az élet céljáról és nem képes vezetni magaviseletünket, mert önmagát sem tudja igazolni: fölmerül a kérdés, nem szolgálhatna-e a cselekvés az ismerés alapjául? Nem világíthatná-e meg az ethika a theoretikát? Nem kellene-e átvinni a hegemoniát a tudásról az akarásra? Egybehangzóan Faraday, Helm és Ostwald új-leibnizianus energismusával, a cselekvés bölcsellete azt tartja, hogy nekünk csak cselekedve van ismeretünk s csak arról, a mi cselekszik. A külső világnak létezése is csak annyiban ismeretes előttünk, a mennyiben hatni tudunk a külső dolgokra, a mennyiben képesek vagyunk ezeket módosítani és önkényünknek alávetni. A cselekvés a természeti és szellemi tudományok létoka és alapja. Értelme és akarat a szellemnek két functiója, melyek csak illusorius logikai elemzéssel választhatók szét, de a szellemi élet valóságában elkülöníthetetlen egységet alkotnak. Eddig az értelemnek az akaratba való behatolására ügyeltek és elhanyagolták az akarat befolyását az értelemre. Így keletkezett azon fölületes megismerés, mely távol áll a dolgoktól és az élettől, mely nem concret behatolás a valóság belső lényegébe, hanem a jelenség elvont kerülgetése, mert nem nőtt együtt a cselekvéssel, nem átélt ismeret. A csupán a ható-okokra támaszkodó ismeret analitikus, töredékes, mert az okozatosság az egymásrakövetkezésnek, a változásnak s nem a létnek vagy a levés okainak törvénye. Az ilyen ismeret leírja nekünk a cselekvés körülményeit, de nem fejti meg a dolgok lényegét, a működő okok természetét. A természettudományok az elemitől haladnak az összetetthez, az

egyneműtől az különmeműhöz, egy illusorius folytonosságot követve és magyarázatra képtelenül. A cselekvés bölcselése a magasabb rendű alakulatokból indul ki, a hol a fejlődés elve jobban realizálódik és tisztábban nyilatkozik, és e vezető fonállal leszáll a létezők egész skáláján át. Az előbbi történeti ismeret, az utóbbi philosophiai. Amaz kizárja a czél eszméjét, emez proklamálja a czélszerűséget, mint alapelvet, mely létrehozza a belső folyamatot. A czélszerűségi intuitio ezen magaslataira az elméleti ismeret megjelenítő közvetítésével nem emelkedhetünk. Az ismeret, az akaratból születve, csak az akaratban találhatja megváltását és fölemelkedését, mert míg az ész megkerüli és meghamisítja a jelenséget, addig a cselekvés azt áthatja és megismeri önmagában. Az ethika, mint a cselekvés philosophiája, nem csupán az emberi cselekvés részleges philosophiája, hanem a cosmikus cselekvés egyetemes philosophiája; a természetben a czélszerűségként, önként teremtő synthesisként ható alapelv philosophiája, a világ hatalmas intuitiója. Ne mondja senki, hogy az ethos szent eszméje, mivel irracionális, kevésbé igaz és biztos a tudományos ismeretnél. Ha a bizonyosság az ismerő alanynak a megismert dologgal való belső érintkezéséből származik, az kétségkívül nagyobb. A tudománynak szüksége van bizonyításra, az ethikának nincs. Ha az ethika racionálisan igazolattnék, akkor az erkölcsi értékek elvesztenék az ő természetüket, az erény elvesztené minden érdemét. Ellenben az ethikai cselekvés megkövetel mindig bizonyos erőlködést. S ez helyesen van így. Ha a jó betelnék küzdés nélkül, szabad önkéntességből, akkor az kényszeritené az emberi szellemet, hogy engedelmessédjék neki, mint valami physikai szükségességnék. S akkor az erkölcsi rend megszűnnék, mint ilyen, létezni és mechanismussá válnék. Az erkölcsi akarat tehát küzdelmeken, szenvedéseken át tör a jó megteremtésére s mintegy mystikus zárándoklásban emelkedik fokként annak magaslataira. — Az irrationalista ethika ez alaptanai kétségkívül nagyon ingatag talajon állnak és sok ellenmondást tartalmaznak, az azonban tagadhatatlan, hogy szoros összefüggésben vannak korunk gondolkozásával és törekvéseivel. Régi philosophiai elméleteknek újabb tudományos kutatásokkal való összevegyítéséből származnak, de eredményei azon nagy krisistnek, melyen korunk tudata éppen átmenőben van, közepette antik ideálok lehanyaglásának s meg-megújuló erőlködéseknék, melyek keresik az utat az óhajtott kikötőhöz, a hol a lélek megnyugodhatik. A cselekvés philosophiája a cselekvésből, az életből született.

A füzet hátralevő részét bírálatok és tudósítások töltik be,

melyek közül kétségkívül legérdekesebb *A. Aliottának Benedetto Croce* logikájáról (*Lineamenti d'una logica come scienza del concetto puro*, Napoli, 1905.) írt ismertetése. Croce könyve is a positivizmusra s az empirikus tudományok kizárólagos uralmára újabb időben keletkezett visszahatásnak egyik terméke. Csakhogy míg e visszahatás másoknál általában etikai elméletekben nyilvánkozik, ő bevezeti azt a logikába is.

Dr. Vida Sándor.

La philosophie de Charles Renouvier. Introduction a l'étude du néo-criticisme, par *Gabriel Séailles*. Paris 1905. F. Alcan 400 l.

Renouviert még név szerint is csak kevesen ismerik hazánkban. Nem azon bölcselek közül való, kik a nagy közönség számára írnak, hiszen Franciaországban sem tudott népszerűvé válni. Nehézkes stílusa, elvont iránya és sok tekintetben ellenséges magatartása a XIX. század legdivatosabb eszméivel szemben eléggé megmagyarázzák e körülményt.

Séailles könyve némileg hozzáférhetőbbé teszi e bölcész gondolatvilágát, könnyed, áttekinthető formában csoportosítja rendszerének alaptanait s egyúttal mindig óvatos, de mélyreható kritikával kíséri ismertetését. Mi ez utóbbira nem terjeszkedhetünk ki, csak magának Renouvier főbb tanaira szeretnők e mű nyomán olvasóink figyelmét felhívni.

Előszavában szerzőnk Renouvier-t Comte mellé állítja, mint a ki épp úgy képviselője a XIX. század egyik tipikus gondolkozási irányzatának, mint a positivizmus megalapítója. Ez utóbbival ellentétben azonban nem az egyetemes szükségképiség, hanem a szabadság bölcészétét hirdeti. Mindenütt a szabadságot és nem a determinizmust pillantja meg a dolgok mélyén. Ebből folyólag mindazon fogalmakat száműzi, a melyek szerinte végelemzésben a szükségképiséget vezetik be világnézetükbe. Ezért kizárja gondolkodásából a végtelenség, az absolutum, a substantia, sőt a ratio sufficiens fogalmát is. Tagadja, hogy a speculatív ész egységre törekszik s így pantheistikus irányzatú. Az érthetőség alapja nem a szükségképiség, sőt megfordítva: mert a szükségképiség a regressus in infinitumot kívánja, ellentétben áll végelemzésben az ellenmondás elvével. Az értelmi functio, az ítélet is szabad cselekedet lényegében.

Kant rendszeréből indul ki gondolkozása, de azt több szempontból reformálni akarja: ezért nevezi álláspontját neokriticizmusnak. Elveti Kant tanát az érzéklet, értelem és ész megkülönböztetéséről; tért és időt nem szemléleteknek, de kategoriáknak tartja; a kategoriákat nem tartja deductio által igazolhatóknak: készen kell azokat elfogadnunk, a mint ismerésünk felszínre hozza őket. Kívánja, hogy a czélszerűség és a tudat fogalmaival egészítsük ki a kategoriák tábláját. A magánvaló tana egészen tarthatatlan: csak a képzetek léteznek s nem mutatnak valami mögöttük rejlő noumenonra. A valóság a képzetek, a tünemények világa. A bizonyosság élméletére nézve is lényegesen eltér Kant álláspontjától. Az igazságot nem az evidencia kényszerének hatása alatt ismerjük el, hanem az egyéni ész szabadon áll az igazság mellé, azt mintegy választja. A speculativ ész tehát valójában csak a gyakorlati ész egy nyúlványa: az ismerés végső alapja is a szabadság.

Daczára e nagy eltéréseknek azonban Renouvier alap gondolata azonos Kantéval: mindketten az ész szervezetében látják világunk magyarázatát. Szerzőnk találón utal Renouvier amaz érdemére, hogy az ésszt nem veszti szem elől oly korban, midőn az empirismus hatása alatt a legtöbb gondolkodó csak a tüneményeket látta, nem egyúttal az azokat szabályozó észelveket is.

A neokriticizmus alaptétele a *szám törvénye*, a mely két állítást zár magába. Az egyik, hogy minden jelenségre alkalmaznunk kell a szám kategoriáját, tekintsük akár kiterjedését vagyis térbeli szerkezetét, akár azon sort, melyet a tünemények az időben képeznek. A másik, hogy miután minden szám valami egészet, határozottat vagyis végeset jelent, száműzni kell gondolkozásunkból minden actualis mennyiségi végtelenséget. Szám és végtelenség egymásnak ellenmondó fogalmak lévén, magából a principium contradictionisból közvetlenül folyik a számok törvénye. De nemcsak a szám zárja ki a végtelenséget, de maga a világ is, mert hiszen a világ csak mint valami, a mi a szám kategoriája alá tartozik képezi ismeretünk tárgyát. Az azonosság és ellenmondás, valamint a közép kizárásának elve nemcsak értelmünk, de a világ törvényei is.

Mindebből nevezetes következmények folynak. A fenti törvény elsőben is az ismerés viszonylagosságát bizonyítja, vagyis hogy értelmünk törvényétől függ ismereti tárgyunk természeté is. De ha ez igaz, akkor a magánvaló fogalmának, mely az értelmi törvényeken kívül álló, de mégis valamiféleképen ismereti tárgyat jelent, nincsen

értelme s teljesen kiküszöbölendő. Továbbá, ha a számok törvénye helyes, úgy a világ minden tekintetben határolt s így a Kant-féle antinomiák elveszítik létjogosultságukat épp úgy, a mint a *continuitas* elve, a *substantia* fogalma s végül maga a szükségképiség principiuma. A Kant-féle antinomiákban csak a *thesisek* helyesek, míg az *anti-thesisek* épp azért, hogy az *actualis* végtelenséget engedik meg, az *ellenmondás* elvébe ütköznek.

A pantheismussal szemben a neokriticizmus a pluralismust hangsúlyozza, kiemelvén a tünemények egymásra vissza nem vezethető mozzanatait. Kilencz kategoria van, ú. m.: viszony, szám, *positio*, *successio*, minőség, *genesis*, *causalitas*, *finalitas*, *personalitas*. A tér a *positio*, az idő a *successio* egy specális esete. Az abszolút totális tudományt Renouvier is lehetetlennek tartja, épp úgy mint Kant, de nem azért, mintha az ész szükségképi *ellenmondásokba* bonyolódna *speculativ synthesisében*.

A neokriticizmus a szabadakarat tanát hirdeti. Az indeterminismust nem tartja *ellenmondónak*, mert valami abszolút kezdetet lát az emberi cselekvésben, mert hisz a számok törvénye, mint láttuk a *regressus in infinitumot* tiltja meg, mely a determinismus *corollariuma*. A történelmi szükségképiséget sem ismeri el: a *historia* másképp is alakulhatott volna. Az erkölcsiség alapja a már elemibb mozzanatra vissza nem vezethető kategorikus *imperativus*, melynél fogva *kell* törekednünk arra, a mi helyes: egy eredeti *syntheticus a priori* ítélet egyesíti a jónak és a kötelezettségnek fogalmait. Két alapja van a *moralnak*; a *maximák* egyetemesítésének lehetősége és a személy tisztelete. Az *ethikának* alapjában jogi jellege van: a kölcsönös kötelezettségen épül fel, mert bölcsészünk meggyőződése szerint csak az nyújthat biztos alapot: a szeretet, a jóság önkényes és gyakran igazságtalan. A természetfilozófiai problémák körében a neokriticizmus Leibniz monadológiájához közeledik, a mi pluralistikus álláspontjából önként folyik. A mechanizmus nem abszolút magyarázó elv. Tér és idő egyaránt *discontinuálisak*: minden *actio* pillanatnyi. Élete végén Renouvier mindjobban a *mysticismus* felé hajlott s épp úgy, mint Comte vallásalapítás eszméjével foglalkozott.

A neokriticizmus eredeti vonása az egyetemes szükségképiség tagadása: Séailles találóan nevezi a szabadság bölcsészetének. Bármint is vélekedjünk az álláspont helyességéről, egy érdemét el kell ismerünk. A deterministikus világnézet ugyanis természeténél fogva mellőzte a tünemények *individuális, suigeneris* vonásait, az egyetemes szükség-

képiség magaslatáról minden jelenséget lényegileg egyformának látott s így nem vette észre azt, a mi egyetlen és eredeti a maga nemében. Renouvier bölcsellete a valóság eme vonásai iránt tesz fogékonyságot s ezen érdeme meg is marad, ha ki is talál derülni, hogy individualitas és egyetemes szükségképesség nem összeegyeztethetlenség. Nem egy jel arra mutat, hogy eszméi sok helyen termékeny talajra találtak; az a tény pedig, hogy tőle függetlenül is hasonló elvek merülnek fel, bizonyítja legjobban, hogy a modern gondolkodás egy nevezetes szükségletének adott kifejezést. A világ és az élet nagy problémáit új oldalról mutatta be s hozzájárult új csapások felfedezéséhez: lehet-e egyáltalán másról szó, ha tudományos érdemet tulajdonítunk valamely kutatónak?

Renouvier az actualis végtelenséget ellenmondónak találja, de az absolut kezdetet nem. Ezért akarja ez utóbbiból kiindulva világunkat érthetővé tenni. Rendszerének elfogadása tehát attól függ, hogy mit tartunk kevésbé ellenmondónak. Mert bizonyos, hogy elménket egyik álláspont sem elégíti ki teljesen, egyik sem szünteti meg minden problémát vagyis absolute véve világunkat egyik sem racionalizálja. Így tekintve a neokriticizmust, e rendszer épp azt bizonyítja, a mire legkevésbé célzott: hogy t. i. igaza volt Kantnak, midőn a világ absolut alapjaira vonatkozó speculációkról azt tanította, hogy azok végeredményben mindig meddők.

Dr. Pauler Ákos.

*

Archiv für Geschichte der Philosophie. Herausgegeben v. Ludwig Stein. XIX. kötet, 1905—6.

Dr. K. Weidel: *Mechanismus és teleologia* Lotze bölcselétében. A mechanizmus lényege Lotze szerint abban van, hogy két folyamat állandóan kapcsolatos, úgy hogy ha az egyik bekövetkezik, a másik is fölmerül. Ennek szükségképességét nem bizonyíthatja a tapasztalás: ez elménk természetéből folyik, még pedig közvetlenül az azonosság és a causalitás elvéből. A mechanizmus tehát a priori bizonyos: úgy a szerves, mint a szervetlen természet alája van vetve. A mechanikus kapcsolatokon kívül azonban tekintetbe veendő az egyes természeti tárgyaknak saját természetéből folyó aktivitása is, mely a fejlődés valódi mozgató elve. A fajok kifejlődését nem lehet Darwinnal egyedül külső véletlen körülményekből magyarázni. Célyszerűséggel sem magyarázhatunk, egyedül okokból. A mechanizmus azonban nem lehet

természetismerésünk utolsó állomása : ki kell azt egészítenünk annak a megállapításával, a mi magát a mechanizmust lehetővé teszi. A természeti tünemények amaz egyetemes kölcsönhatása, melyet épp a mechanizmus mutat, csak úgy lehetséges, ha mindnyájan részei, productumai és módosulásai egyazon abszolút lénynek. Tudományos istenbizonyításról ugyan Kant óta nem lehet szó, de az ember legmagasabb eszményét mégis személyes valóságnak kell hogy gondolja. Az istenség egyúttal azon kapocs, mely a természeti és az erkölcsi világrendet összefűzi: az igazat a jóval, melyek egységét a szép élvezetében sejtjük már homályosan. A mechanizmus mélyítése tehát a teleologikus mechanizmusra vezet. Lotze emelett hive a szabadakarat tanának, melyet az erkölcsi felelősség nélkülözhetetlen feltételének tart. — Szerző bírálatában elsősorban rámutat arra, hogy Lotze egyike az elsőeknek, ki a mechanistikus szempontot a biológiában érvényesítette. Előítéletektől, kritikailag nem átdolgozott fogalmaktól azonban az ő rendszere sem ment: ilyen a lélek substantialitásának és a szabadakarat tana. Az anthropomorphismus hibájába is bele esik, midőn a legfőbb lénynek célokat tulajdonít, holott ő maga mutatja ki, hogy céljai csak viszonylagos lénynek lehetnek, a kinél a terv és a kivétel tőle nem függő körülményeknél fogva nem azonos.

Dr. R. Salinger: Kant antinómiai és Zeno bizonyítékai a mozgás ellen. Szerző csak a két első „mathematikai“ Kant-féle antinómiát veszi szemügyre; az egyik a világ végességére vagy végtelenségére, a másik a substantia összetett vagy nem összetett voltára vonatkozik. Ez antinómiák nem indokoltak, mert a végtelenség fogalmának nem szabatos formulázásán épülnek fel. Kant ugyanis összetéveszti az actuális és a potenciális végtelenséget, melyet már Aristoteles kellőleg megkülönböztetett. Az actuális végtelenség fogalmát használja a thesisek bizonyításánál, a potenciális végtelenséget az antithesisek igazolásában. Már pedig épp a végtelenség helyes fogalmán fordul meg az antinómiák nehézsége, mint ezt már eleai Zeno felismerte híres aporiáiban. Szerző sorra veszi a „stadion“, „Achilleus“ és „dichotomia“ nevek alatt ismert zeno-i okoskodásokat a mozgásról s azok helyességét abban látja, hogy végelemzésben a continuitas fogalmában rejlő nehézségeket fedik fel. Ezeket ma sem sikerült elhárítani, azért nem tudunk ma sem végérvényes elméletet megállapítani a fluxio és differentiál fogalmának mibenlétéről.

W. Romaine Newbold Philolaus című értekezésében e pythagoreusi bölcselő két töredékét magyarázza.

Dr. W. M. Frankl: Adalék Spinoza etikájának megértéséhez. Spinoza rendszerét két vonás jellemzi, ú. m. 1. erős érzék a valóság iránt, 2. a „panintellectualismus“ vagyis azon álláspont, hogy teljes megfelelés áll fenn gondolat és lét között. Az előbbiből folyik rendszerének naturalismusa, leíró magatartása szemben a normatívval, még ott is, a hol sajátlag ethikai kérdéseket tárgyal, továbbá azon tana, hogy az elvonás tökéletlen gondolkodás. Az utóbbinak tulajdonítható a psychophysikai parallelismus s azon tan, hogy mindaz, a mi lehető, az való is és végre a tévedésnek mint privationnak felfogása.

Lewis Robinson: Vizsgálódások Spinoza Metaphysikájáról cz. tanulmányában Spinoza Tractatus brevis de Deo et homine ejusque beatitudine című művét elemzi, melyről valószínű, hogy a bölcsezt legkorábbi alkotása. E könyv is bizonyítja, hogy Spinoza gondolkodásának kiinduló pontját sem Giordano Bruno universum fogalmában, sem Descartes substantia conceptiójában, hanem elsősorban is vallásos érzületében kell keresnünk. Metaphysikai alapmeggyőződése korán alakult ki s főbb vonásaiban nem is változott, jóllehet lélektani és ethikai nézetei mindvégig fejlődésben voltak. Ha különbözőképen is formulázta alaptanát, ennek oka inkább az, hogy a helyes kifejezést kereste szüntelenül, semmint nézetének reális változása.

C. Piat: A lét és a jó eszméje Platonnál. Platont sem némely régebbi bölcselő pluralismusa, sem a eleaták monismusa nem elégíti ki. Csak a két álláspont egysége lehet helyes; az egységet a többségben kimutatni. Bár az összes eszmék négy, már egymásra nem visszavezethető ideára oszthatók (a mozgás, nyugalom, az azonosság és különbözőség eszméivé), mindnyájan egyek abban, hogy a lét eszméjében részesednek. A lét eszméjén felül áll azonban még a jó ideája, mely a dolgok lényegének s ezáltal az igazságnak és a tudománynak is forrása. A jóban van tehát a dolgok ősoke. Aristoteles ezzel szemben a gondolatot tartja mindenek forrásának.

J. Lindsay: Platon és Aristoteles a hatók (causa efficiens) problémájáról. A lét Aristoteles szerint lényegében energia, Platon szerint ész. Platon szerint az öntudatos legfőbb szellem inkább csak szabályozó, célkitűző, alakító, semmint teremtő működést fejt ki. Aristoteles szerint is a végok az abszolút önszabályozó és önmozgató ész, a melyből minden mozgás fakad, jóllehet a világra nézve transcendens. Platon inkább a mindenség ethikai célját, Aristoteles a mechanikai causalitást hangsúlyozza.

A kötet többi tanulmányát csak czím szerint idézzük. F. Tönnies: Hobbes Analecta. Heidel: Qualitative change in praesocratic philosophy. A. Lovejoy: On Kant's reply to Hume. Di Pauli: Quadratus martyr, der skoteinologe.

Dr. Pauler Ákos.

*

A bölcséleti ethika legújabb német irodalmából.

— Első közlemény, —

Öröndetes, hogy manapság, főleg Németországban bizonyára a szociális kérdés behatása alatt újból az erkölcsi élet főbb problémái felé fordul a buzgalom, sőt évről évre fokozódik azok iránt a mélyebb érdeklődés. Utolsó évtizedeinkben a német tudományos körök valószínűleg versenyeznek az ethikai problémák iránti érdeklődés fokozásában. Főleg Kant ethikája az, a melynek tanulmányozásához fokozott figyelemmel fordul a szakírók figyelme. Igazolja ezt a melegebb érdeklődést, hogy a német erkölcsbölcséleti irodalom legújabb klasszikus két terméke: *Wundt és Paulsen ethikája* immár újabb kiadásaiukban is ismeretes. Annál öröndetesebb e körülmény, mert tudvalevőleg Németországban évtizedeken át egyszerűen a theologiai erkölcsstan függeléké gyanánt tárgyalták a bölcséleti ethikát a katedrán és az irodalomban. Hosszú éveken át csakis *Lotze* foglalkozott a morálbölcsélettel a göttingai egyetemen s ma már alig van tudományegyetem Németországban, a melynek külön ethikai katedrája ne volna. E tekintetben nálunk is — bár kevésbbé az irodalomban — eléggé öröndetesek a viszonyok.

Az ethikának theologiai irodalma Németországban már régebb idő óta virágzásnak örvend. Oly művek, mint a régiebbek közül *Rothe, Harless, Martensen* és *Wuttke* s az újabbak közül *Öttingen, Frank, Herrmann, Dörner, Lemme, Luthard* és *Köstlin* theol. erkölcs-tana legújabb tudományos irodalmunknak valószínűs ékességei.

Csak természetesen találjuk az ethika iránt ez újabb és legújabb fokozottabb érdeklődést. A szociális kérdésnek napjainkban hatalmasan előtörő problémái s az újabb biológiai nézetek a morál-philosophiai álláspontnak s általában a földi-emberi értékek mértéke és rendjének újabb meg újabb megállapítására vezettek az egész vonalon. Melyek az emberi együttélésnek és együttműködésnek ama utolsó kérdései? — arra akar megfelelni az újabb morálphilosophia, mivel mai világ- és életnézeteinknek régi dogmatikai alapja elég-

telennek bizonyult e kérdések megoldására. Igaza van *Paulsennek*, a nagybíró berlini ethikusnak, hogy az ethika normatív jellegű tudomány, a melynek szabályai energistikus irányban az élet számára valók s az élet reális rendjének egészséges fölépítését és fejlesztését czélozzák. E tekintetben az újabb irodalom nem felel meg az ethika elméleti és gyakorlati követelményeinek. Apriorista formális tárgyalásával nagyon is mereven elkülöníti az erkölcsbölcséletet az élettől. Pedig az ethikának, mint normatív jellegű élettudománynak módszeres tárgyalásában a biológiai tudományokhoz kell csatlakoznia. Az újabb irodalomnak az ethika alapelveiről és módszereiről, nem különben nagyon is formai fogalommeghatározásairól szóló fejtegetései nem a haladás jelei tudományunk történetében. Nem az erkölcsinek fogalmára és módszerére, hanem az erkölcsi életfeladatoknak és az erkölcsiség organumainak, alakjainak és cselekvőségének beható ismeretére van szükségünk első sorban. S nem a metaphysika, hanem az élet a fődolog az erkölcs-tanban, a mint hogy a physiologusnál sem az élet és egészség fogalmi meghatározása, hanem a testi életrendszer organumainak és functióinak alapos ismerete a döntő.

Az ethika jelenkori törekvéseinek hármastypusa: az ethikai dogmatismus, az „immoralista” individualismus s a kritikai ethika rendszere.

A modern természetismeretnek gazdag kifejlődése mindenekelőtt az ethikának „természettudományi alapon” való kifejtésére vezetett. E naturalista dogmatismus anthropologiai-biológiai tudományára tette az ethikát, a melynek álláspontján physikai és biológiai szabályoknak az erkölcsi életre való alkalmazásával a sociáethika, mint a sociális ösztönök, szokások és állapotok természetrajzának tudománya fejlődött ki. Ez ethikai irány alapdogmája az, hogy a javak legfőbbike maga az élet, a hol a társadalom szükségletei, az általános jólét művelése s a kölcsönösség kötelességei a döntők. Mint ilyen az ethikai-dogmatikai naturalismus a hasznosság ethikájának, az ú. n. utilitarismusnak kifejlődésére vezetett. Egy kis fogalmi változtatással ez az ethika az általános emberszeretet, az altruismus ethikájának is mondható, a melynek legfőbb erkölcsi koronája az általános jólét emelése.

Sajátságos jellegű „az immoralista individualismus ethikája”, a melynek legkiválóbb képviselője a tragikus *Nitzsche*, mint a természeti és erkölcsi törvényszerűség ellentmondásának hirdetője. Ellensége a moral személytelen és természetellenes egyenlősítésének s a nagyok, hatalmasak és „kemények” új elméletét hirdette. Az élet

reális lényege a „különbözőség“ s „a hatalomhoz való akarat“, a mi természetesen nem a nagy tömegnek, hanem kevés kiválónak a privilegiuma. Nietzsche érdeme, hogy a rideg való iránti érzékkel megdöntötte az általános jólét és hasznosság egyenlősítő morálját s hogy az erős egyéniségek benső szabadságának hirdetésével fölismerete korunk túltengésben és elpuhultságban szenvedő kultúrájának gyökeres hibáit. Nemes és nagy czélt állított fel a „felsőbb embertypus“-ban, de nem volt nemes az akarata annak megvalósításához. Összetépte a „sociális kényszerzubbonyt“, de immoralis alapon építette fel individualista etikáját.

A „kritikai etikára“ volt szükség a naturalista és individualista jellegű ethika közötti űr kitöltésére. Az ethikai dogmatizmus azt mondotta, hogy biológiai alapon ethika nem lehetséges s viszont az individualizmus azzal, hogy a hatalomhoz való akarat elvéből indult ki, maga is dogmatizmusba esett s így abban közös a hibájuk, hogy hamis dogmatikai alapon keresnek életideált. Erkölcsi értéke csak annak van, a mi kötelességtudatból s az akarat autonómiájából ered. Az akarat autonómiája legfőbb elve a morálnak, mely egyaránt távol van az önkénytől és a kénysertől.

I.

1. *Schleiermacher*-nek még 1827-ben elhangzott ama panasza, a mely szerint az ethika, mint tudomány állapota kedvezőnek éppen nem mondható, még az 1871. évben is visszhangzott *Nahlow*sky „Allg. prakt. Philosophie“ cz. művében. Az anyag rendszeres tárgyalásában nagy az eltérés az írók között s az azért van, mert még nincs megírva az ethos története. A 80-as évek óta öröndetesebb fordulat állott be az ethika irodalmában, úgy hogy *Jodl* és *Ritschl* méltán ez évekre teszik az újabb és legújabb ethikai irodalom kezdetét. Az újabb morálbölcseletre Kant befolyása korszakalkotónak mondható. Kategorikus imperativusával az erkölcsiségnek önálló, teljesen autonom felfogását egyengette. Befolyása alatt áll *Staudinger* „az erkölcsi törvényről“ szóló terjedelmes művében (2. kiad. 1897.). Ebben még Kantnál is egyoldalúbban képviseli az ethikai rationalismust. Erkölcsi törvénye általános észtvörény, a melynek követelménye a kitűzött czélok kiegyenlítése. Az észnek megfelelő legfőbb jó az erkölcsi közösség, a melyben az összes erkölcsi javak az észtvörény értelmében vannak egybefoglalva. S az a legfőbb jó bár a messze jövőben fekvő életideál, annak lehető megvalósítását mégis meg kell közele-

tenünk. Az erkölcsinek ily rationalista értelmezése különösen ott válik egyoldalúvá, a hol a szerző az emberiség történeti életében ható concretebb életideálokat elveti, sőt hiábavaló észképeknek mondja.

Tartalmasabb e műnél *Koppelman* „Az erkölcsi tudat kritikája” bölcseleti és történeti álláspontjairól tekintve 1904. cz. műve. Itt is Kant naturalista erkölcsi észfogalma dominál, de nem a célfogalom, hanem az általános megkötelezés alakjában. Legfőbb erkölcsi kötelesség az igazmondás („Wahrhaftigkeit”) kötelezettsége, a melylyel mint a priori kategorikus imperatívussal szemben a többi kötelezettségek csak másodrendű jelentőségűek. Egyik ismertetője: Bitschl helyesen jegyezte meg, hogy az igazmondás erényének, mint legfőbb erkölcsi kötelességnek proklamálása szerencsés gondolat, mert nagyon alkalmas a rossz erkölcsi gyakorlati életérdekeinek feltüntetésére és kidomborítására.

Felgyalásában önálló és modern fogalomszközökkel dolgozott *Ernst Mach* bölcselettanár „Az ethika főbb kérdései” 1899. cz., művének és az „Erdélyi Múzeum” hasábjain behatóbban ismertetett művének. Kant etikájának főbb gondolatait az erkölcsi személyiség vagy a jó cselekvés fogalmában foglalja össze, a melyet az erkölcsi akaratokénál magasabb alapjának és legsajátosabb tartalmának jelez. „Az erkölcsi akaratokénál magasabb végző elemzésében tekintve csak feltétlen értékű cselekvések vonatkoznak”, s az érték fogalmát Lipps objectiv értelmében veszi. Ezzel szemben az erkölcsi cselekvőség az erkölcsi cselekvő cselekvő által van meghatározva, a mi viszont a szabad és nemkényszerű erkölcsi döntéshozatal műve és eredménye. Az akarat szabadsága az akarat cselekvőség által meghatározott eredmény, a mi annyira, hogy Lipps az akarat problémája kérdésében mérsékelt determinista álláspontot képvisel.

Kant gondolatainak követői *Stern* is „Az ethika, mint pozitív tudomány kritikai alapjai” 1897. cz. művében. Szerinte az erkölcsi-
ség alapja s az ethika valódi alapja a lelki élet fenntartásának szükséglete, mely a maga összes vonatkozásaiban s minden ártalmos következményeivel egyuttan megkülönbözteti az erkölcsiiséget s kényszerű, mely alapon az államtudományok kulturális része: a civilizációs kérdés s a szociális kérdés nem az ethika körébe való. Éppen ezért, mint tisztán a kényszer és a gyomor kérdése, kulturális kérdés. Az erkölcsiiségnek ilyenén egyoldalú megszüntetése Stern fejtegetéseiben az erkölcsnek a maga önállóságában való felfogására vezetett. Itt tehát az erkölcsnek inkább csak az „Unlustgefühl”-be helyezni válik a determinista jellegűvé válik.

2. Schleiermacher ethikájának befolyását mutatja a javak ethikai tanában *Kirchner* „ethikai katedra”-ja (2. kiad. 1898.), a melyben az organizáló és symbolizáló tevékenységnél is felhasználja a javak tanának kifejlődéséhez. Kant rendszerében a törvény és a kötelesség. Schleiermachernél ellenben a jóról szóló tan az uralkodó. Ethikájának metaphysikai alapját *Kirchner* az erkölcsi világrendről szóló tanban látja, a melyet viszont az erkölcsi önelhatározásra alapított. Moral-principiuma azért utilitarista, mely az egésznek jólétére irányul.

Schleiermacher ethikájának befolyása alatt áll *Harms* Frigyes ethikája is (1889), a melyben Schleiermacher módszeres speculációját követve s az ethikai kötelesség-, erény- és jóról szóló tanra felosztva az ethikában az ideálisnak tudományát látja a physikával, mint reális tudománnyal szemben. A történeti tudományok alapfogalmainak magyarázata az ethika tiszte és feladata. De azért a szabadságban is, mint az emberi élet causalitásában látja az erkölcsi világ létének alapját és feltételét. Schleiermacherrel szemben a családban, államban s az általános emberi társadalomban nem objectív, hanem csak subjectív erkölcsi közösségeket lát, a melyekben s nem az egyes egyénekben teljesül az erkölcsiség valódi lényege.

Clase „Ideale und Güter” 1886. cz. finom érzésű és önálló monographiájában is Schleiermacher felfogását vallja az ethikáról, mint a történelmi elvek tudományáról. A szellemi élet alapvető tudományának mondja, a melynek a vallás-, jog- és culturbölcseleti tudományok, mint melléktudományok vannak alávetve. *Clase* szerint az ethika határozottan tudománynak s nem gyakorlati életérzületnek tekintendő. Találóan jellemzi az ideálok és a javak közötti különbséget, mely abban van, hogy előbbieknek feltétlen, utóbbiaknak feltételes érvényük van. Az ethikának, mint tudománynak nemcsak a felfogás és leírás, hanem az értékelés és ítélkezés is egyik legfőbb feladata. Az emberiség magasabb életstylja az, a mire törekszik. Kérdés azonban, hogy elérhető-e a Schleiermacher vallásfogalmára emlékeztető ilyen rangsorozat felállításával. Finom fejtegetései az idea és az ideál legújabb elméleteire (*Lindner*, *Böhm* és mások) emlékeztetik az olvasót. Itt idealista és utilista irányban értékesíti Schleiermacher ethikájának főbb gondolatait.

3. Az újabb erkölcsbölcselet eklekticismusának sikeresebben ellentállott a herbartianismus, a melynek főbb képviselői *Nahlesky* „Allg. prakt. Philosophie” (1871. 2. kiad. 1885), *Ziller* „Allg. philos. Ethik” (1880. 2. kiad. 1886), *Steinthal* „Allg. Ethik” (1885) és *Rein* „Grund-

riss der Ethik“ (1902) cz. művekben. Ha Nahlowsky, sőt még Herbart is az erkölcsi ítéleteket az aesthetikai ítéletek alfájának tartotta, úgy az ő követői még inkább hangsúlyozzák az ítéletek mindkét csoportozatának teljes önállóságát. Így tesz különbséget Rein a hedonista és utilista, mint tisztán természetes s az aesthetikai és morális, mint tisztán ideális értékitételek között. A morális értékitételek viszont, tanítja Rein Herbarttal egyezőleg, vagy olyanokra oszlanak, „a melyek egyszerű viszonyokra vonatkoznak s a jónak egyszerű elemeire irányulnak“ vagy pedig olyanokra, „a melyekben sokféleképpen összetett viszonyokkal van dolgunk“. Csak előbbi ítéletek teljes és közvetlen bizonyosságúak s mint olyanok „ethikai elem vagy törzsitételek“, a melyeken ethikai relativismussal szemben nyugszik ez absolut ethika. Szól az az ethikai értelemben vett társadalomnak, azaz az emberek ama többségének, a melyet egy közös cél köt össze állandóan. Ez a közös cél az erkölcsi eszmék megvalósulása, a melyeknek igaz tartalmából minden egyes vesz föl magába. S ez a valóság közös erőgyűjtés és felhasználás folytán megy végbe.“ Így tehát Rein rendszerében a concret ethika nem más, mint a Herbart által felállított erkölcsi eszméknek s az általuk megállapított sociális életnek rajza és rendszere.

4. Kant és Schleiermacher rendszeréhez hasonlóan Herbart ethikája szorosabb értelemben vett iskoláján kívül is befolyást gyakorolt az ethikai közgondolkodás irodalmi kifejlődésére. Van abban valami vonzó, hogy az ethikában, mint az emberi cselekvőség megítélésében általános érvényű forumot látott. Az ethika eme objectiv megállapításának ellenébe hatott az a felfogás, mely az erkölcsinek a lelkiismeret s az értékfogalom alakjában való subjectiv megállapítására törekedett. Ide tartozik Lotze „Grundzüge der prakt. Philosophie“ 1882. cz. műve, a melyben a dolgok objectiv értékét tagadva az öröm és örömtelenség subjectiv érzete által áthatott lelkiismeretesben látja az erkölcsi értékelés és felfogás megítélő mértékét.

Lotze-től függőleg igen behatóan tárgyalja Wentscher ethikája eddigelé megjelent I., vagyis kritikai részében (1901) a lelkiismeret kifejlődésének és jelentőségének, nem különben az akaratcselekvőség és szabadság lényegének magvas kérdéseit. Az ethikának, mint nem tapasztalati, hanem ideális jellegű tudománynak központi érvényű fogalma, nem a kötelesség, hanem a szabadság fogalma, mely alapon az akarat a maga teljes autonómiájában és legfőbb szabadságában nem más, mint Kantnak feltétlen érvényű jóakarata. Ennek a lelki-

ismeret elemzéséből eredő s az akaratot feltétlenül irányító, tehát imperatív jellegű kettős alaptétele így hangzik: Törekedjél sajátos lényegednek legteljesebb és legtökéletesebb kifejtésére és szabad elhatározásodnak szilárd alapelveire" és „Sajátos lényeged szabad tevékenységéről szóló képességednek tudata hassa át minden egyes akaratelhatározásodat és cselekvőségedet". Követője valamivel empirikusabb értelmezéssel Schwarz A „Psychologie des Willens" (1901) cz. műve, a melyben azonban a Kant-Wentscher-féle intelligibilis szabadság elve bizonyos tekintetben megtörik a gyakorlati tapasztalati élet erején és hatalmán. Ugyanazt mondhatjuk „Das sittliche Handeln" (1901) művéről is, a melynek I. része „Personwerthmoral" cz. alatt az erkölcsi önérvényesülésről s II. része „Fremdenwerthmoral" cz. alatt az erkölcsi önmegtagadásról szól s igen laza összefüggésben van a való élet erkölcsi követelményeivel.

Indeterminista jellegű Sigwart „Vorfragen der Ethik" (1886) cz. üdvözlő irata is, mely a tübingai philos. facultás ünnepi irata Zeller 50 éves doctorjubileuma alkalmából. Az ethika feladatára való tekintettel, a mely szerint az az ember erkölcsi cselekvősége specifikus értékének a tudománya, normatív jellegű tudománynak mondja. Kell lenni az emberek között egy olyan közös objectív czélnek, a mely az általános emberi természetből levonható s az ember tapasztalati psychol. megismerésének a tárgya. E közös objectív czél megvalósulása örömet, akadályá fájdalmat okoz lelkünknek s iránta való önkénytelen vágyódásunk a boldogság egyetlen érzete s megvalósulása akaratunk egyetlen vágya és öröme. Ugyancsak ilyen erőltetett parallelismust vesz föl a logikai gondolkodás s a gyakorlati cselekvőség között Brentano „Ursprung sittlicher Erkenntniss" (1889) cz. művében, a ki a jónak Sigwart-féle subjectív meghatározásával szemben annak „önmagában való objectív" megállapítására és megértésére törekedett. Ide sorozza forrásunk Bolliger (1903), Fahrion (1904) és Pfister (1904) monographiáit is „az akarat szabadságáról". Főleg utóbbi pályamű igen ügyesen képviseli, tanítja, hirdeti és védi psychologiai alapon a mérsékelt determinismus álláspontját. E kérdéssel behatóbban „Az akarat kérdésének történetirodalmából" cz. ethikai tanulmányomban foglalkozom.

5. Az altruista morált Döring A. „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre" (1899) cz. műve képviseli, a melyben Schopenhauerre emlékeztetőleg legfőbb és mindent magában foglaló erkölcsi elvét így formulázza: „Semmiféle élő lénynek szükség és kényszerítő

ok nélkül szenvedést nem okozni. sőt inkább minden érzőlényt tőlünk telhetőleg támogatnunk kell a maga jóléte fejlesztésében. S a midőn az együttérzésben, a szeretetben s az erkölcsi jó egyéb factoraiban csakis az erkölcsinek segéderőit látja,* magának az erkölcsi élet valósulásának alapját az észszerű meggyőződés által vezetett erkölcsi életirányra való elhatározásba helyezi.

Ezzel szemben *Schubert-Soldern* R. „Grundlagen zu einer Ethik“ (1887) cz. művében csakis „a mások iránt való szeretetünkől eredő, tehát minden izükből önzetlen altruista jellegű cselekedeteket“ mondja „morális jellegű cselekedeteknek“. Ez az altruista szeretet általános emberszeretet vagyis részvét mások örömmérzetében, a melynél azonban az altruismus és az egoismus közötti határvonalak igen ingadozók. Ennyiben ethikájánál hiányzik a kötelesség abszolút érvénye és jellege. Ez az elmélet az idegen örömmérzetben való részvételtől nagyon is ismeretelméleti jellegű, a melynek központja az általános tudatnak fogalma. A mennyiben t. i. az egyéni én adva van az általános tudat összefüggésével, az idegennek örömmérzete is tartozik hozzá. Ily ismeretelméleti irányú *Schuppe* V. „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie“ (1881) cz. művében, a melyben végső elemzésében „minden kötelesség („Sollen“) az akaráson („Wollen“) s minden akarási az értékelésen alapul“. Gyökere és elve minden értékelésnek „az én vagyis a tudat“. Az életben való öröm a legáltalánosabb érvényű értékelés és saját egyéni életünknek ez az értékelési normája magának a közösségi életnek is, sőt magának az ethikának is forrása és alapelve. Ennek az értékelésnek főbb folyománya az önuralom, az igazmondás, a felebaráti szeretet s a közösségi élet. Hogy az erkölcsi életnek a tudat világával való bölcséleti összességének sok önkényes, komplikált és mesterséges constructióra vezetett, az *Schubert* és *Schuppe* művének olvasásánál első tekintetre is kiviláglik. Az erkölcsi-ség lényege sokat veszít a maga sajátos önállóságából, ha azt ismeretelméleti alapon összességük az egyéni vagy közösségi tudat alakjaival.

Dr. Szilávik Mátyás.

(Vége köv.)

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADEMIA MEGBIZÁSÁBÓL.

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

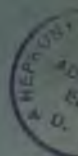
OROSZÁLVITIKÁR.



TIZENHATODIK ÉVF.



MÁSODIK SZÁM.



BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA:

1907

TARTALOM.

	Lapok.
A kiengesztelési elmélet történeti fejlődése. (II.) — <i>Dr. Thót Lászlótól</i>	145
A halál motivuma és a haláltáncz. (II.) — <i>Dr. Elek Oszkártól</i>	160
A közvetlen tapasztalás összefüggés-rendszere. (IV.) — <i>Zalai Bélától</i>	175
Az ismerés a priori elemei Platónnál. (I.) — <i>Kornis Gyulától</i>	196
A forma jelentőségének empirikus vizsgálata a művészeti alkotás psychológiájában, különös tekintettel Michelangelo szob- rászatára. (I.) — <i>Kenczler Hugótól</i>	220
Egyetemi tanügyi irányzatunkról. (VIII.) — <i>Schneller Istvántól</i>	234
A magyar országgyűlés ujonczmegszavazási joga. (VI.) — <i>Dr. Tihanyi Lajostól</i>	246
Az írásművek psychologiai alapon vett kategóriái. (II.) — <i>Farkas Sándortól</i>	260
INODALOM: Az ókori nevelés története. <i>Sebestyén Károly.</i> — <i>Revue philosophique de la France et de l'étranger. Dr. Poulter Ákos</i>	274

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőseget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A KIENGESZTELESI ELMÉLET TÖRTÉNETI FEJLŐDÉSE.

— Büntetőjog-bölcsészeti tanulmány. —

Írta: *Dr. Pessina Henrik*, nápolyi egyetemi tanár,
a római szenátus alelnöke.

Olaszból fordította: *Dr. Thót László*.

— Második közlemény. —

IV.

Az Aquinoi Szt. Tamás és a Dante tanításai idegen idiomában írt könyvekben lévén olvashatók, a kortársak, különösen pedig a büntetőjog művelői, nem értették azokat. Ez utóbbiak a bírósági termekben fejtették ki szónoki képességeiket, az exegetikus irányt követték s csupán az esetek összehalmozására törekedtek, a nélkül azonban, hogy az anyag alapelveit kifejtették volna. A római jog tanulmányozásának a följújtásától, vagyis a XII. századtól a XVIII. századig lefolyt egész időt a hagyományos tekintély jellemzi s ezt a büntetőjog történelmében a scholastica korszakának tekinthetjük. A büntetésnek észjogi és tudományos szempontból való tárgyalása kívül esett a jogi művelődésre szükséges tanulmányoknak a körén; és ha mégis néha valamely szerző munkája bevezetésében az általános büntetőjogi tanokról is említést tett, a római jogászok sententiáit idézte, a melyek szerint pl. a büntetésnek a gonoszok megfélemlítését és a gonosz cselekményektől való elriasztását kellett czélozniok. Mindazonáltal kiemelkedett ezen jogászok köréből néhány író, a kik a modern művelődés szellemétől ihletve, a positiv jog tényeinek és a jog alapelveinek a bölcsészeti vizsgálásaira törekedtek. Ezek közül többen azt tanították, hogy a büntetéseknek a gonosz cselekedet kiengesztelésétől s az emberi tevékenység által megzavart erkölcsi rend helyreállításának az eszközeitől kell szolgálnok.

Grotius Hugó, a ki a nemzetközi jogról írt nagyfontosságú munkájában, melyben a szellemesség a történeti tudással versenyez s a melyben a jogbölcselet teljes anyagának az összes fogalmait igyekezett tisztázni, — nem kísérelte meg a büntető igazságszolgáltatás legfőbb alapelveinek a megállapítását. A bölcseleti traditio aranylánca arra kényszerítette a nagy tudóst, hogy a görög bölcselet tanaihoz forduljon. S az erkölcsi rendről szóló platói és pythagorasi tanban találja föl a büntettek megbüntetése igazságosságának az alapelvét. *Est poena* — így szól — *generalis significatio malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*. Majd ismét ezeket mondja: *Inter ea vero, quae natura ipsa dictat licita esse et non iniqua, et hoc, ut qui male fecit, malum ferat; quod antiquissimum et Rhadamantheum jus vocant philosophi.*¹ Mindazonáltal Grotius, elfogadván a Törvények Dialogusaiban lefektetett platói fogalmakat, szükségnek tartotta, hogy különbséget tegyünk a büntetés czélja és alapja között. S ezen czélt a büntetés hasznosságában látja: *Altera quaestio de fine poenis proposito: nam quae diximus hactenus, id duntaxat ostendunt nocentibus injuriam non fieri, si puniantur. Inde vero non sequitur omnino puniendos, neque id verum est.* És hosszas okoskodás után a következő eredményre jut: *„Liquet ergo ab homine hominem non recte puniri, tantum puniendi causa“.* Ezen alapelvből indulva igyekszik kimutatni: *quae utilitates rectam faciant poenam;* ebben a büntetés czéljául a bűnös megjavítását, a sértettnek az utólagos rossztól való biztosítását s a példaadás hatékonyságát jelöli meg s elfogadja Seneca azon mondását, a mely szerint: *In vindicandis injuriis haec tria lex secuta est, quae princeps quoque sequi debet: aut ut eum, quem punit, emendet, aut ut poena ejus ceteros meliores reddat, aut ut sublati malis securiores ceteri vivant.* Ez okból úgy tűnik fel előttünk, mint az első hirdetője azon büntetőjogi elméletnek, a mely a büntetés alapját úgy az igazságosságban, mint a hasznosságban találja. Ezen tan, külsőleg tekintve, dualismusként, sőt a megtorlás pythagorasi alapelve tagadásának tűnik föl. De, ha azt tekintjük, hogy a kiengesztelési tan ugyanannak az erkölcsi és a jogi fogalmát egyesítette magában, akkor a Grotius kettős állítása úgy tűnik

¹ „De jure belli ac pacis,” Lib. II. e. 50.

föl előttünk, mint azon tannak a megjósolása, a melyet a modern tudomány később fejlesztett ki s a mely szerint a büntetés nem az erkölcsiség kiengesztelésének a nevében tűnik föl törvényesnek a társadalmi életben, hanem egy másik alapelvnek a nevében, a melyet azonban Grotius nem a maga igazi lényegében vizsgált. Ezért állította ő azt, hogy a büntetés alapját el kell választani a büntetés céljától, vagy — jobban mondva — a büntetés belső igazságosságát annak a külső hasznosságától, a mit — szerinte — a törvényhozóknak is szemük előtt kell tartaniok: *Ex supra dictis apparet in poenis duo spectari: id ob quod, et enius ergo. Ob quod est meritum, cujus ergo est utilitas ex poena. Intra meriti vero modum magis, aut minus peccata puniuntur pro utilitate.*

A pythagorasi hagyomány érintetlen föntartásában szigorúbb volt Seldenus, a ki a zsidók szent könyveire támaszkodva, egyesesen azt allította, hogy a büntetés alapoka a *quia peccatum*. Ő ugyanis ezeket mondja: *Ex ratione et essentia poenae proprie dictae est, ut pro peccato, seu culpa aliqua impendatur; idque sive ea satisfactoria dicatur, sive expiatoria, sive purgatoria.* Majd egy másik helyen: *Formalis poenae causa in hoc maxime consistit, quod sit τιωσις, seu vindicta, atque satisfactoria, seu purgatoria, seu expiatoria, aliterve scelus, seu peccatum commissum respiciat, unde et poenae recte dicuntur expiationes, seu liberationes a lege praestitutae.*² Leibniz sem volt képes „Theodicea“-jában széttörni a büntetésnek, mint megtorlásnak, a synthetikus bilincsét, a melynek segélyével az emberi szabadság az erkölcsi rend absolutismusával a legszebb harmóniában egyesül: „A büntető igazságosság, mondja Leibniz, nem máson alapszik, mint azon az illendőségen, a mely bizonyos elégtételt követel a súlyos sérelmek kiengesztelésére; ezen illendőségi viszony nemcsak a sértettet nyugtatja meg, hanem a bűlcseket is, a kik úgy vannak vele, mint a hogyan egy szép zene vagy egy szép épület megnyugtatólag hat a finom lelkű emberekre. Valóban, azt mondhatjuk, hogy bizonyos lelki vigasz van abban,

¹ I. m. Lib. 2. c. 20.

² De Jure Nat. et gentium juxta disciplinam Hebraeorum. Lib. I. c. 4. — *Poenae, qualibet hac in specie, qua generatim poena est, plane est retributiva, seu nomine meriti irrogatur, et quia peccatum est.* (U. o.)

a mennyiben a lélek a büntettől megsértve maradna, ha a büntetés nem a rend helyreállítását célozná.¹ — Végül *Giambattista Vico* is, az emberi társadalmak kormányozó igazságosságáról elmélkedve, ezeket mondja: *A büntetések szükségesek*, mert nem a magánosok *övéje* (il suo dei privati) sértetett meg, hanem az általános értelemben vett *övé*, a mely megfelel az önmagában vett jognak, az igazságosság törvényének. És így a polgári hatalomnak — szerinte — joga van a büntetéshez, mint szerzett joghoz, mert midőn a bűnös elhatározta, hogy gonosztettet követ el az állam azon törvényei ellen, a melyeken az alapszik, akkor ezzel azt mutatta ki, hogy elfogadja az azon törvényekben megállapított büntetéseket.²

V.

A Grotius, Seldenus, Leibniz és a Vico tanai, nemkülönben az Aquinói Szent Tamás és a Dante nézetei is, bizonyos fokig, idegenek maradtak a büntetőjog művelőinek a tanulmányaiban. A római jognak a jogtudósok és a bírák előtti történeti tradíciói és az újitók újabb nyomozásai a XVIII. század végétől a XIX. század elejéig tartó időszakban az empirismust tették közös iránynyá. És midőn az empirismus kebeléből s azon kritikai fejtegetések folytán, a melyek a Beccaria által kezdeményezett büntetési reformot kísérték, megindult a büntetés legfőbb alapjának a fejtegetése, a tapasztalati analysis hypothesiseknek adott helyet s a büntetés alapjait a hasznossági elméletekből vett okokkal, avagy a társadalmi együttélés fönmaradásán alapuló, képzelt pactumokkal magyarázták. Csakis a XIX. századot elárasztó, élénk és termékenyítő bölcsészeti szellem kezdte szilárdabb alapokra fektetni a büntetőjog tudományát, a mely szellem elvetette az egyén és a társadalom fön tartásának a szükségességén, vagy hasznosságán alapuló büntetési elméleteket, illetve figyelmen kívül hagyta az emberi élet eme két nyilvánulását.

¹ *Theodicea*, pars 1. 73. §.

² *Dicuntur poenae deberi appellatione generali sui, nempe deberi societati civili: ita, ut civilis potestas eas juste exigere possit, ut juris ipsi quaesiti, sum reus in ejus societatis leges consenserat quum in reipublicae leges quibus fundata est crimen admittere delibaverat. De uno univ. jur. princ. et fine uno. LXIII. §.*

Kant Emmánuel volt az első, a ki a jogtudománynak előkelő és tiszta helyet biztosított azáltal, hogy azt tisztán speculativ szempontból vizsgálta és hogy kiemelte, miszerint az államnak nem az a főczélja, hogy a jogot megteremtse, hanem hogy ez csak akkor áll, ha a jogot a saját maga alapjának elismeri. Noha a *Tiszta ész kritikájá*-ban alapostul fölforgatta az ellentmondások tanával az emberi tudás épületét, a *Gyakorlati ész kritikájá*-ban mégis hódolatát nyilvánítja az emberiségnek az erkölcsi alapelvekre vonatkozó hite iránt; ugyanezt még élekenben magasztalta a tudomány világában. A büntetés alapdogmájául oly elvet állított föl, a melyet imperativ hatálylyal fölrüházott parancsnak, mintegy imperativus categoricusnak tekintett s a mely szerint a büntetést csak azért kell kiszabni a büntettesre, mert megsértette az erkölcsi törvényt, a melynek az uralma az emberi szabadság fölött föltétlen. „A jogi büntetés — így szól — sohasem szabható ki úgy, mint csupán oly eszköz, a melylyel valami más előnynek az elnyerésére törekszünk, akár a bűnös, akár a társadalom szempontjából, hanem azt mindig csakis azért kell kiszabni, mert az hiányzott; mielőtt valaki azt gondolhatná, hogy a büntetésből bizonyos hasznot húzzon a maga és polgártársai számára, szükséges, hogy büntethetőnek találtság. Mert az ember sohasem szerepelhet eszköz gyanánt más embernek a céljaira, sem nem téveszthető össze a dolgokra vonatkozó jognak a tárgyaival, a mitől megvédi őt a saját természetes személyisége, noha polgári személyiségének elvesztésére el is ítéltető. A büntető törvény *imperativus categoricus*; és jaj annak, a ki a gyönyör görbe ösvényein kóvályog, hogy ott találjon valami élvezetet, a melynek a reménye szétrombolja, vagy megkönnyíti nála a bűnhődés eszméjét s a ki elfogadja a farizeusi mondást: *expedit, ut unus moriatur pro salute populi*. Mert ha az igazságosság eltűnik, semmink sincs, a mi valamely értéket adhatna az emberi életnek a földön. Ily körülmények között a büntetés mily nemét és fokát kell alapelvül és kriteriumául választania a polgári igazságszolgáltatásnak? Semmi mást, mint az egyenlőség alapelvét, a mely a minden oldalról való függetlenségben áll. Ezért, a ki valamely meg nem érdemelt rosszat okoz másnak, az önmagának okozza azt. A ki mást megüt, önmagát üti meg, a ki mást megrabol, önmagát rabolja meg s a ki mást megöl, önmagát öli meg. Csak a megtorlási jog (*jus*

talionis) által, de az állam birói hatalmának a határai között lehet határozottan megállapítani a büntetés minőségét és mennyiségét; minden más alapelv ingadozó s helytelen szempontjai miatt nem képes arra, hogy az igazságosság szigorú és tiszta nézetével megegyezzek.¹

Így újult meg legvilágosabb alakjában a pythagoristák által hirdetett megtorlási doctrina (*ἡ τις ἐποίησε ἀντιπαθεῖν δίκαιον εἶναι*). Ezen, ekként formulázott tan mintegy a csirájává lett azon büntetőjogászok iskolájának, a kik emancipálták a tudományt a társadalmi és az egyéni érdekek ingadozó doctrinái alól s a kik azt egy sokkal kiválóbb területre, az erkölcs területére vitték át, a melyet minden, a társadalmi életre vonatkozó, vizsgálódásnak az alapjául tekintettek s míg — viszont — magát, a politikát, az emberi viszonyok különböző állapotaira alkalmazott erkölestannak tekintették. E tant a spiritualismusnak a büntetőjog kebelében való föléledésének mondhatjuk, a mely a tudományt alapelveire vezette vissza s a legrégibb és legtisztább metaphysikai hagyományokkal kötötte össze és a mely — ha szabad így szólnunk — végeredményében moralizálta a büntetés socialis tényét.

Azonban szerintünk egy ilyen doctrina nem lehet logikai következménye az egész, az erkölcs és a jog alapelveire vonatkozó, Kant-féle rendszernek. Ne ítéljen el bennünket senki se azon vakmerőség miatt, a melylyel az egyik legnagyobb elmének a logikátlanságára rámutatunk. Kantnak az ember gyakorlati életére vonatkozó alapelve kettős. Az imperativus categoricus az alapelve az Ethikájának; mert — szerinte — az embernek oly módon kell dolgoznia, hogy az, a mit a concret esetben cselekszik, általános szabályul szolgáljon; ez okból a jót nem valami külső haszonért, hanem csupán a saját (t. i. a jónak), a tiszta és belső szentsége miatt kell akarnia. Ezen állításhoz, a mely az erkölcsiségnek a lényegét képezi, Kant egy másik kijelentést is csatol, a mely viszont a jognak a lényegét alkotja: oly módon cselekedjél, hogy személyes szabadságod ne sértse másoknak a szabadságát (*neminem laede*). Végeredményében a szabadság, az *Én* autonómiája, képezi Kant szerint az erkölcs és a jog alap-

¹ „Metaphysische Prinzipien der Rechtslehre. Második rész. Staatsrecht. XLIII. §.

elvét, azon különbséggel, hogy az erkölcsi értelemben vett szabadság a belső szabadság, az, a melyet a stoikusok az igazi szabadságnak tekintettek s a mely szerintük a józan ész szerint való elhatározásban áll; a jogi értelemben vett szabadság pedig az összes egyéni szabadságok specialis együttléte, vagyis az általános alapelvként s a socialis élet közös alakjaként való cselekvési szabadság. Az egyén, a ki szabadságával másnak a szabadságát tagadja, a saját szabadságát egyéninek tekinti, de a szabadságot általában tagadja. A jog tehát azon föltételeknek az összessége, a melyek által minden egyesnek a szabadsága együtt létezhetik mindenkinek a szabadságával; és a törvények is, a melyek a jog szerint megszorítják az egyesnek a szabadságát, ezzel nem tesznek egyebet, mint mindenkinek a szabadságát védik s a szabadságot általános elvként ismerik el. Tehát, míg Kant két különböző mezőt lát, ú. m. az erkölcs és a jog mezejét, ez utóbbiba egy olyan fogalmat visz, a melynek az erkölcs mezején van értéke s végeredményében a büntetést nem a jogra, hanem az erkölcsre alapítja s azt véli, hogy a büntetés alapját az imperativus categoricus képezi. Az imperativus categoricusnak a lelkiismeret birodalmában, az ember belső tevékenységében van teljes hatása; de a büntetés, a melyet a társadalom a büntettesre kiszab, az erkölcsiség belső szempontjából nem tekinthető eléggé legitimáltnak. Erkölcsi szempontból igazságos lesz, hogy azon embernek, a ki büntetett követett el, erkölcsileg ki kell engesztelnie vétkét az imperativus categoricus erejénél fogva; s az ilyen ember, a büntetés elszenvédése által erkölcsös emberré lesz; de ezzel nincs bebizonyítva, hogy az, a ki a saját szabadságával visszaélve, a jogot, vagyis másnak a szabadságát, megsérti, *jogilag* kötelezve van valamely büntetésnek az elszenvédésére. Végeredményében, az imperativus categoricusnak való engedelmeskedés, — természeténél fogva — szabad és nem kényszeríthető, mert az bizonyos, tisztán erkölcsi természetű dolog, a mely, mint ilyen, *propter se ipsum* kívánja, hogy akarják; és a büntetésnek, mint imperativus categoricusnak, való alávetés, valamely erkölcsi és nem jogi parancsnak való alávetés: s éppen ezért, éppen olyan kényszeríthetetlen, mint maga az erkölcs; ez okból a jogi társadalom e czímen nem kényszerítheti a büntettest a büntetésnek az elfogadására.

Egy másik büntetőjogász, *Feuerbach*, a kit még Kantnál

is Kantabbnak mondhatunk, ez utóbbinak a jogra vonatkozó elméletéből, a büntetésre nézve, eltérő következtetést vont le. Ha a jog az egyes szabadságok együttes létezésében áll, mint az általános alapelveként tekintett szabadságnak a kifejezési módja: akkor *kell* léteznie bizonyos jogrendnek, a melyet, mint a társadalmi együttlétben mindenki szabadságának a védelmezőjét, kell megvalósítanunk és megvédelmeznünk. Ugyanezért, a társadalmi együttlét nevében meg kell akadályoznunk, hogy az egyesnek a szabadsága, — határainak az elhagyásával — másnak a szabadságát tagadja. De, ha ezen működési szabadság a jognak a célja, akkor nem lehet megakadályozni a jognak a megsértését oly eszközökkel, a melyek az embernek a szabadságát elveszik, mert különben akkor a jog uralmának a megállapításához, szükséges lenne, hogy megtagadjuk azon szabadságot, a mely a jognak és az államnak az az alapja és főelve. Azonban a szabadságnak a jogrend figyelembevételére való kényszerítése, magát, a szabadságot, nem sértő eszközökkel, másként nem lehetséges, mint a megfélemlítő büntetés által eszközölt lélektani kényszer segélyével. Feuerbach — a ki a Kant híve volt — magánál Kantnál is szigorúbb volt, a midőn annak az erkölcsről és a jogról mondott praemissáiból azon következtetést vonta le, hogy a büntetésnek a jogsérelem ellen kell biztosítékot nyújtania és hogy a büntetésnek a büntető törvényben a megfélemlítés alakjában kell jelentkeznie s ha ennek ellenére a bűncselekmény mégis elkövetett, akkor a büntetésnek az ítéletben és a fogatonba vételnél hathatós fenyegetésnek kell lennie. Ily módon Kantnak néhány híve oly eredményre jutott, a mely teljesen ellenkezik Kantnak a büntetés imperativus categoricusára vonatkozó elméletével s a mely szerint a büntetést a jogrend védelmének az üdvös megfélemlítés által való szükségességére alapították.

Kant szava élénk mozgalmat idézett elő a társadalmi tudományokban a hasznossági elmélet ellen. Szabad lesz folytatólagosan megjegyeznünk, hogy ha a francia forradalom ünneppélyes szavával *emberi jogok* mellett tört lándzsát, úgy ezen magasztosság a *kötelességnek* Kant által hirdetett fogalmával érte el a megpecsételtetését. Ez okozta, hogy nemcsak Németországban ébredtek új életre a társadalmi tanulmányok s jelentek meg a büntetés abszolút és belső igazságosságának az elvén alapuló

büntetőjogi tanulmányok, mint a műyeneket Zachariae¹ és mások irtak, hanem Franciaországban is új szellem lengte át az erkölcsi és a politikai tanulmányokat, megelőzve ezzel a németeket s a francziáknál még egy publicistikai iskola is kifejlődött, a mely az erkölcsi alapelvet az állami élet külső és belső nyilvánulásainak az alapjává tette. *Cousin*, a ki azért, hogy a spiritualistikus alapelvet fölélesztette, továbbá Franciaországot a német bölesészetre nevelte és hogy a lelkeket bölesészettörténeti kutatásokra tüzelte, háromszoros érdemet szerzett magának az észjog fejlesztése körül. Plato „*Gorgias*”-ához írt előszavában népszerűvé tette a kiengesztelő és megtisztító büntetésnek az athéni böles által hirdetett ragyogó doctrináját.² — *Guizot* azt írta, hogy a büntetésnek csak a gonosztetre nézve van joga.³ — És *De Broglie* herczeg, szellemes formulával azt mondotta,⁴ hogy a törvényhozó, midőn büntet, nem bitorolja Istennek a jogát, hanem ellenkezőleg, azt azon a helyen használja, a hova Ő tette s megvalósítja az Ő uralmát a földön.

Ezen kitérő iskolához csatlakozott az élesezű *Rossi* Pellegrin is, a ki mesteri kézzel tárgyalta a büntetőjog és az államgazdaságtan kettős tudományát, a melyről bizvást elmondhatjuk, hogy olasz földön nőttek és fejlődtek élénk életre. *Rossi* a Kant dogmájában oly hathatós eszközt lát, a mely alkalmas arra, hogy a büntetőjog tudományát kiemelje az individualistikus doctrinák mocsarából és hogy azt az individualismus bomlasztó eleme helyett egy olyan összetartó erejű alapelvvel szervezze, a mely az egyéni megnyilvánulás minden lehető alakjánál magasabb. És a minden emberben meglevő belső érzés tanúságára hivatkozva, az örök igazságosságnak, mint minden lelkiismeretbe bevéssett eszmének, a gondolatára emelkedik; s a büntetést ezen eszme negativ szempontjából tekintve, kifejti a megtorlás pithagorasi formuláját, az utánczás elméletét, a mely az abszolút erkölcsi

¹ *Zachariae* azt állítván, hogy a büntett mások jogi sphaerája ellen intézett támadás, arra az eredményre jutott, hogy a büntetést annyira kell korlátozni szabadságában, a mennyire megsértette másoknak a szabadságát; ezért minden büntetés szabadságbüntetés. *A bölcsezeti büntetőjog alapelvei*. 1805. 44. §.

² *Cousin*, *Trad. des Oeuvres de Platon*, Argument du *Gorgias*.

³ *Guizot*, „*De la peine de mort en matière politique*”, Bruxelles, 1838. 84. l.

⁴ *Revue française*, Septembre 1828. 1—76. l.

igazságosságból vezeti le az emberi igazságosságot. „A büntető igazságosság, úgy szól, nem egyéb, mint a rosszért erkölcsi-séggel és mértékkel fizetett rossz; egyszóval: a kiengesztelés. Éppen ezért ott, a hol a kiengesztelés eszméje nem foglalt helyet, szó sem lehet az igazságosság kérdéséről. E szónak a használata csak azoknak van megengedve, a kik a társadalmi igazságosságot — bizonyos föltételek alatt — az erkölcsi igazságosság részleges kifogásának és teljesülésének tekintik.”¹

De Rossi is a Grotius dualismusába esik. Már Kant is *sic et simpliciter* reprodukálta a büntetés pythagorasi tanát; és míg a rendszerében az erkölcs és a jog eltérési pontjait mutatta ki, addig a büntetésre nézve már azt állította, hogy az erkölcs a jognak a dominiumát bitorolja, midőn a büntetésre nézve erkölcsi követelményt állít föl. Rossi Pellegrin — Grotiushoz hasonlóan gyakorlati és jogi érzékétől vezettetve, — kimutatta, hogy a büntetőjog problémájának a megoldására nem elég a kiengesztelési doctrina formulázása. A midőn a kiengesztelés fogalmát nem azon eltérésben tekintjük, a mely az erkölcsi törvény resturációjával vagy az erkölcsi alapelvvel szemben, annak az erkölcsi és jogi alakja között van, arról győződünk meg, hogy szükség van bizonyos elhatárolási alakra, a mely által az erkölcsi alapelvet összeolvasztjuk azon alapelvvel, a mely az erkölcsi alapelvnek lényegét alkotja. Midőn Rossi Pellegrin az emberi büntető igazságosságból az erkölcsi rendnek pusztán utáztatását és kifolyását csinálta, a jó érzése és a szelleme tulajdonát képezett gyakorlati mérsékeltsége miatt, nem fogadhatta el a kiengesztelés tanának a logikai következményeit. Ugyanis, megőrizve a jognak, nem mint jognak, nem, mint abszolút értékkel bíró dolognak a tartalmát, azt hirdette, hogy az államnak kell megvalósítania az isteni igazságszolgáltatást, de a társadalomra vonatkozó föntartási szükségnek és az emberi természet tulajdonosságát képező tökéletlenségeknek a kettős határai között. Ez okból nem alkotott Rossi a büntetési intézmények és a büntető jogtudomány alapjául egyetlen formulát; ellenkezőleg, arra volt kényszerülve, hogy korlátozzon egy alapelvet, a nélkül, hogy *tisztában lenne* annak a külső és a belső határaival, a melyeket azután — természetesen — összezavart, illetve összeolvasztott.

¹ Traité de droit pénal, I. k. 219. l.

És az ilyen dualismus árt az alapelv egységének, mert így nem lehet szó igazi tudományról s mert az ilyen dualismus a megtorló igazságosság tanát hasznossági tanná változtatja át, a mint ezt éppen Rossinál is láthatjuk, a ki azt mondotta, hogy a társadalomnak akkor kötelessége az erkölcsi rend áthágásának a büntetésével megvalósítani magát az erkölcsi rendet, a midőn ezt az érdekei megkívánják. Ha Rossi különbséget tett volna az erkölcsiség és a jog, mint az erkölcsi törvénynek két oldala s mint kétféle szempontból tekintett ugyanazon erkölcsi törvény között, akkor elismerte volna a kiengesztelő megtorlás két alakjának az észszerű szükségességét, a melyek közül az egyik az erkölcsiséget, a másik pedig a jogot igyekszik resturálni. A jog az erkölcsiséghez hasonlóan, abszolút értékkel ellátott valami, az akaratnál magasabb szabály s maga az erkölcsi törvény, a mely az emberi cselekményekkel különféle viszonyokban van, az erkölcsiség pedig, maga az emberi akaráthoz való viszonyában tekintett erkölcsi törvény. Ha Rossi a jognak ezen fogalmát vette volna tekintetbe, akkor annak azon belső egységére jött volna rá, a melyet a közbiedelemtől vezettetve — éppen ellenkezőleg — egy abszolút és határolt alapelv s egy határoló erőként szolgáló érdek alakjában, szükségszerű dualismusként tekintett. A jog éppen az ember egyéni és szociális szükségleteinek a körébe s külsőleg megismerhető és értékelhető határaiba esik; ezért azon határok, a melyeket Rossi az erkölcsi alapelv hatályosságával szembehelyezett, valódi lényegükben vagyis, mint az erkölcsi rend alapelvének a logikai következményei, mutatkoztak volna előtte.

Egy másik kiváló olasz gondolkozó, *Mamiani*, tisztán a régi bölcsészeti tradíciókra támaszkodva úgy vélekedett, hogy a büntető-jog tudományát csak úgy lehet szilárd alapokra fektetni, ha az etikához, mint az élet legfőbb céljainak a tudományához fordulunk. Szerinte az emberi igazságosság az isteni igazságosságnak egyik része s ezzel együtt az eszközök ugyanazon törvényességével és szentségével, ugyanazon célra törekszik; minden szabályos emberi gyűlekezet s a jognak minden törvényes alakja egyik része a legfőbb erkölcsi rendnek és az örök eszményi jognak. És, mint-hogy az örök erkölcsi rendnek a legfőbb föltétele a jók és rossz-szak méltányos megfizetése, az emberi társadalomnak azon erkölcsi tételt kell megvalósítania, hogy *a jó jót követel, a rossz rosszat*

*követel.*¹ E pontig a Mamiani doctrinája nem tér el a Rossiétól. De aztán annál hevesebb ellentétbe kerül azzal, hogy az erkölcsi megtorlás alapelveinek összes következményeit elveti. És ezzel teszi szembetűnővé doctrinájának a tökéletlenségét, a mely az erkölcsi kiengesztelést tekinti a büntetés alapeszméjének és céljának az emberi társadalmakban. Míg Rossi a társadalmi érdek határvonalát azon utánzásba helyezi, a melyet, szerinte, az emberi vagy társadalmi igazságosságnak az erkölcsi, abszolút és isteni igazságosság szerint kell tennie, addig Mamiani, a logikai deductio szigorától készítve, elveti azon állítást, a mely szerint ha a törvényhozó behatolhatna az ember lelkébe, jogos volna a belső cselekményeknek a megbüntetése is és hogy a társadalomnak jogában áll megbüntetnie minden törvénynek és minden, akár Isten, akár önmagunk, akár mások iránti köteleességnek a megszegését.¹ Ily módon megállapíthatjuk, hogy Rossi és Mamiani között ugyanazon különbség van, a melyet Grotius és Seldenus között láttunk: míg ugyanis Rossi Grotiusnak azon gondolatát reprodukálja, a mely szerint a büntetés önmagában igazságos megtorlás, a melyet azonban csak akkor kell alkalmaznunk, a midőn annak a szükségességéről meggyőződünk, addig Mamiani

¹ „Tehát köteleességünket teljesítjük az emberi társadalom iránt, ha elismerjük a földön a „rosszért rosszat”-féle egyenlő megtorlásnak az örök törvényét s ha azt ezáltal sanctionáljuk s annak a hatályát és jogalapját is elismerjük, mert a rosszat rosszal kell viszonzni, nem pedig jóval, mert annak gátat kell vetni s ismétlődését meg kell akadályozni; ezért helyesen mondta az élelműjű *Genovesi*, hogy minden törvény büntető törvény.” — „A büntetésre érdeme szerint kiszabott rossz első sorban az igazságot, a jószágot, az örök és az annak mását és képét képező emberi törvény hatályát állítja vissza; ezenkívül kiküszöbölve a rosszból a jónak a szomorú látszatát, legyőzi a rendet zavaró és hátráltató erőket, a melyek többé-kevésbé akadályozzák azon célnak a teljesülését, a mely a lényeknek az abszolút jóban való legfőbb részesülését képezi.” *Mamiani*: „*Lettere intorno la Filosofia del Diritto*.” 1840. II.

¹ „A ki figyelmesen vizsgálja tételeinket, meg fogja látni, hogy a büntetési jog természetes megszorításaihoz nem illik az, hogy a politika és az erkölcstan vagy az abszolút legfőbb rend és a relatív társadalmi rend közötti különbségnek az okait keressük. Ezen különbségek ugyanis csupán az esetlegesekre esnek s nem érintik a lényegét. *Rossi* az emberi együttlét kötelezettségeit vizsgálva s a társadalmi rendet az emberi egyenlőség szabad fejlődésére és fönmaradására, ha kell, kényszerrel alkalmazott eszköznek tekintve, arra a következtetésre jut, hogy azon vétségek, a melyek a rend ama két objec-

Seldenusnak azon elvéhez ragaszkodik, hogy a büntetés oka csakis a quia peccatum lehet.

De a büntetésnek egyik és másik fölfogása is azon közös hitből származik, a mely a büntetés physikai rosszából a pusztán erkölcsi rossznak tekintett büntett rosszának az eltávolítására szolgáló eszközt csinál; és így Rossit a gyakorlati érzék kényszerítette, hogy lemondjon a gyakorlati szigorról és hogy helyet adjon a tudományos dualismusnak; Mamianit pedig arra kényszerítette a logika, hogy azonosítsa az erkölcsöt a joggal és hogy a bűnözési szándék társadalmi büntetését pusztán azzal igazolja, hogy az már erkölcsi rosszat képez.

A megtorlás alapelvének ezen meghatározása, a mely mindent az erkölcsi megtorlásra vezetett vissza, a nélkül, hogy az erkölcsi megtorlást a jogi megtorlástól megkülönböztette volna, hozta létre az ú. n. eklektikus tant, a mely szerint a büntettek megbüntetése két ok főforgása esetén foglalhat helyet: 1. mert a büntett erkölcsi rosszra büntetést érdemel; 2. mert ezen büntetés a társadalmi életnek a bűnös cselekmények megsokszorozódásától való megőrzésére szükséges.¹ Azonban szerintünk az igazságot és a hasznosat nem kell két különböző s egymástól

tumának sem egyikével, sem másikával észrevehetően nem ellenkeznek. nem esnek a társadalmi igazságosság uralma alá, ebből azt következteti, hogy az erkölcsi rossznak semmi jelentősége sincs az emberi igazságszolgáltatásra nézve, mert az nem zavarja érezhető módon a társadalom materiális rendjét.

A mi engem illet, nem félek ama következményektől, a melyek egy bebizonyított és biztos tételből jogszerűen folynak. A társadalmi rend a szabályos és társadalmi vagyis mindazon tényeknek a complexuma, a melyek az erkölcsi rend vezetése alatt, a legfőbb egyéni és közjólétnek a szabályos megvalósítására törekszenek; a társadalmi rend törvényeinek a megszegése, — a mely törvények a jónak a lényegét képezik, — szükségszerűen veszedelmet jelent a társadalmi rendre nézve is, a melynek — a jó, absolut és közös útjain kívül — lehetetlen elérnie célját. A társadalomnak meg kell akadályoznia — a mennyire csak lehet — a legfőbb erkölcsi rendnek a megzavarását és megszegését, mert ez a társadalmi rendnek is kárát és megzavarását jelenti. Ebből következik, hogy minden erkölcsi rossz az emberi igazságosság elbírálása alá esik és hogy a társadalomnak — midőn lehetséges és illő — teljes joga van ahhoz, hogy minden egyes tagjában megbüntesse minden, akár Isten, akár saját maga, akár a mások iránti köteleességek és törvényeknek a megszegését.² (Id. m. I. fejezet.)

¹ Ilyen elméletet hirdet Mancini, Ortolan és Von Preuschen.

független alapelvnek tekinteni, a melyek viszonzásra szorítkozhatnak s a melyeket szükséges harmoniába hozunk. A hasznos az igazságosnak a lényege, oly módon, hogy a hasznosság képezi azon anyagot, a melyre az igaznak az örök alakját rá kell nyomnunk s az igaz mérsékli és egyensúlyban tartja a hasznosat. Az, a mi valóban igazságos, az valóban hasznos is; ezért helyesen definiálta Vico az igazságosat, a midőn azt mondta, hogy az *aequum bonum*, vagyis: az élet hasznosságának a kiegyenlítője.

Az erkölcsi megtorlás elvének ezen meghatározása, — a mint az az eddigiekből is kitűnik, — a jogi fogalomnak az erkölcsi fogalommal való összehaverását eredményezte, a mi élénk tiltakozást idézett elő a kiengesztelési elmélet ellenségei, különösen pedig a francia büntetőjogászok körében. Erre vonatkozólag írta Hélie 1855-ben a következőket: „Miért igyekezzenek oly titokzatos származással kapcsolni össze a büntető igazságosságot az abszolút igazságossággal?” — „A büntető igazságosság megengedi az erkölcsi törvényt, de csak mint elengedhetetlen elemet, nem pedig mint olyan forrást, a melyből az (t. i. a büntető igazságosság) származnék.” — „A büntető igazságosságnak nem az a föladata, hogy az isteni törvényt sanctionálja és hogy annak a parancsait megtartassa.” — „Ha az erkölcsi törvényt, mint a társadalmi törvény forrását s oly alapelvet tekintjük, a melyből emez származik és a melyet emez hivatva van megvalósítani, akkor attól kell félnünk, hogy a büntető igazságosság téves útra jut, mert nincsenek a tettes relativ bűnösségének a beigazolására szolgáló eszközei, mert nem ismeri sem a cselekmények belső értékét, sem azon erőt, a melyet ezen érték képvisel, mert az erkölcsi szabályairól csupán tökéletlen fölfogása van.”¹

Tissot, a viszonzóság elméletét a kiengesztelés vagy megtorlás elméletével szembeállítva, azt mondja, hogy a kiengesztelés alapelve „azonkívül, hogy inkább erkölcsi, mint jogi alapelv és hogy mistikus jellegű, távol áll a teljes bizonyosságtól; igen komoly ellenvetésekre ad alkalmat, még ha csak a legtermészetesebb szempontjából vagyis az abszolút igazságosság, az erkölcsi rend szempontjából vagy Istenre való vonatkozásában tekintjük is azt; végeredményében pedig, ez elmélet elhomályosul akkorra, a mikor a mindenható és legjobb lény részéről kissé fölfoghatóvá

¹ Rossi: „Traité de droit Pénal.” Paris, 1855. Préfaction.

válnék”,¹ hogy „a physikai rossznak erkölcsi rosszal való megtorlása absurdum, mert lényegesen különböző természetű dolgok között enged meg compensatiót,² hogy a büntetésnek nincsen beszámító ereje, hanem az csupán azon szomorú örömet idézi elő, hogy az, a ki rosszat okozott nekünk, szenved.”³ — A kiengesztelési doctrina ellen ugyanezen vádakát emelte Frank is.⁴

Ezen, a megtorlási elmélet ellen intézett támadásoknak a Kant, Rossi és a Mamiani tanaira vonatkozólag van értékük. mert — az igazat megvallva — nem lehet absurdumnak tartani azt, hogy ott, a hol a lelkiismeret mardosása nem elegendő. a külső büntetéshez kell folyamodni. De ezen támadások legott elvesztik értéküket, mihelyt a jogot az erkölcsi törvény kiegészítő részének s ahhoz hasonlóan szentnek és sérthetetlennek tekintik, továbbá midőn azt hirdetik, hogy a büntett *jogsérelem*. midőn a büntetést nem az erkölcs egészében való restauratiójának tekintik, hanem a *megsértett jog helyreállításának* vagy jobban mondva, az *erkölcsi törvény azon része restauratiójának, a mely a jog lényegét alkotja*. Éppen ez az az új alak, a melyet a kiengesztelés alapelve fölvet.

¹ „Le droit Pénal“, I. k. 183. l.

² U. o. I. k. 159. l.

³ U. o. I. k. 157. l.

⁴ Frank: „Les principes philosophiques du Droit Pénal.“ Revue Contemp., Paris, 1862.

A HALÁL MOTIVUMA ÉS A HALÁLTÁNCZ.

— Második közlemény. —

Euripides felfogása komorabb, mint a Homerosé. Az a kép, melyet Homeros rajzolt a Halálról, az egész görögséget jellemzi. Homeros az álom ikertestvérének tekinti. Winckelmann fedezte fel az Albanesi palota egyik sirkövén, hogy az álom mint fiatal genius fáklyára támaszkodik s mellette van testvére, a halál. A görög visszadöbbszent attól a gondolattól, hogy rút váznak képzelje a halált. De mégis találunk az egyes emlékekben vázalakokat. Lessing úgy hiszi, hogy ezek az elköltözöttek lelkei, a nemeseké a Lemures, a gonoszoké a Larvae. Lessing Caylust és Spencét igyekszik megcáfolni, kik azt állították, hogy a görög is undorító váznak képzelte a halált. „Nur die missverständene Religion kann uns von dem Schönen entfernen, und es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene, wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt.“¹ Mintha Caylus és Spence álláspontját több adat támogatná. Pompeiben olyan sírra bukkantak, melyen csontvázzal találkozunk. Egy cumaei síron három csontváz is van. A Via Appia egyik csontváz alakja alatt a következő sorokat olvassuk: γνῶθι σεαυτὸν.² Homeros többet bizonyít, mint az archaeologiai leletek. Úgy volna meg ezeknek az emlékeknek a vis probandijuk, ha tipikusak volnának, de csak nyomok s így Caylussal, Spencével szemben szilárdnak tetszik Lessing véleménye. De egy momentumot Lessing elhanyagolt. A halál képzelete nem volt mindig oly derűs, mint ő gondolta.

¹ Lessing: „Wie die Alten den Tod gebildet“ cz. értekezésének a befejező mondata.

² Vigo: Le danze macabre etc.

Lessinget elragadta classicisáló heve, mint Schillert vagy Goethét. Schiller is visszasírja a verőfényes görög életet. Mindenütt Isten nyoma volt. Syrinx panasza hallott ki a nádból, Philomela fájdalma töltötte be a berket, Demeter könnyétől áradt meg a patak. Vidáman lebbent faun és satyr, a kik körül a Ménádok lejtettek örületes tánczot. E világot Észak zord szele septe el:

Damals trat kein grässliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuss
Nahm das letzte Leben von der Lippe.¹

Goethe mesterien írja le a farsangi mulatságot. A herold bátorítja a vigadókat:

Denkt nicht, ihr seid in deutschen Grenzen
Von Teufels-, Narren- und Todtentänzen,
Ein heitres Fest erwartet euch.²

Lessing szíve is megdobbant, mikor erre a görög világra gondolt. Gautier-t juttatja eszünkbe, ki szomorúan panaszkolja, hogy a virágos mezőkön iromba lomhasággal meredezik a váz:

„Sur la tristesse immense et sombre
Le blanc squelette se fait voir.“

Sophocles Ajas-a Heliost kéri, ha végigjárta szekerével az égboltot, álljon meg apja háza előtt. Búcsút vesz Salamistól, Athentől s Hadesbe készül. A görög a halál jelenségeit is inkább az élet szempontjából tekinti, a keresztény fordítva teszi. A görög élni szeret, a keresztény halni kíván. A görög tud gyönyörködni a testben, az izmok játékában, a keresztény megveti, mert a lelket béklyóba szorítja s bűnre ösztökéli. A görög isteneiben is emberi gyarlóságot lát, a keresztény az eszményhez akarja felemelni. A görög életkedve játszi naivitással párosul, a keresztény halálvágyát rideg komolyság jellemzi. Taine, mikor párhuzamot von a görög és keresztény felfogás között, a pokol- s a purgatoriumjáró lélek lidércnyomását, extatikus elragadtatását Homeros görögjeinek egészséges világával állítja szembe. Lessing és Taine egy gondolatban találkoztak, de mindkettő rajzából

¹ Die Götter Griechenlands, IX str.

² Faust II. része.

hiányzik valami. Byron Kainja, midőn eléri Hadest, így kiált fel: „Mi néma, rengeteg, komor világok!” Ennek a gyermeteg kedélyű görögnek a lelkét is megszállja a ködös sejtelem, melyet legművészeiben költészete fejezett ki. Heinére gondolunk:

Das ist der böse Thanatos,
Er kommt auf einem fahlen Ross.¹

Ez a Thanatos láthatatlan gnómként rejtőzködik s így semmisíti meg az élet eleven erejét. Nem uralkodik s nem kíván hódolatot, mint a középkori Halál. Thanatos az élet mögött leselkedik, a középkori, mint valami szuzerain uralkodik rajta. Hadesen ismét mozgalmas az élet. E földre illik az, a mit Pindaros a boldogok szigetéről mond, hogy csudafáin aranyvirág terem. Kolonos berkeiben édesen csattog a csalogány, Kephissos patakja vidáman csobog, Hellas tengerén „aranyhajó szegdel biborhabot“, embereit, isteneit „árnyas berek, zengő liget“ csalogatja. De lelküket olykor kietlen bánat vagy néma bú tölti el, mint Sophocles Ajasát, kit gyötrő sejtelem üldöz, hogy a czél „a komor Hades iszonyú tanyája“. Sappho is elkomorul, hogy még nem is érintette a Pieridák rózsáit, lelke máris az alvilágba tér. Klotho, Lachesis és Atropos fonják, eresztik s vágják el az élet fonalát. A hermeneia, az ananké nemzedékről-nemzedékre száll s Antigoné-ben búsan sóhajt fel a kar, hogy átok van a Labdakidák házában.

Vergilius a görög eposok egy jól ismert közhelyét, a *vészota*-t követte, mikor leírta az alvilágot. Egy magyarázója jegyezte meg, hogy az Aeneis hatodik éneke magán viseli a költő bölcsészeti tanulmányainak bélyegét. Aeneas előtt Sybilla tárja fel Tartarus borzalmait s leírja azoknak a szenvedéseit, kik ide kerültek:

Non, mihi si linguae centum sint, oraue centum,
Ferre vox, omnes scelerum comprehendere formas
Omnia poenarum percurrere nomina possim.²

Ha Horatius úgy kiált fel, hogy a Halál nem kimél sem nagyot, sem kicsit, mert annak fényes palotáján éppen úgy

¹ An die Engel.

² VI. 625—7.

bekopogtat, mint ennek a szegényes kunyhóján, akkor lényegében a halál eszméjét úgy fejezte ki, mint a középkor költői, csak a kissé idomtalan táncznak s a nagyok hierarchikus sorának nincs nyoma. A halált, hogy úgy mondjuk, demokratikusnak festi. Az epikuri megnyugvás, a *carpe diem*, a *quid sit futurum cras*, *fuge quæres* jelszavakban kifejezésre jutó játzsi nem-törődömség enyhítette meg a költő szomorúságát, melyet a halál borzalmai körül kóválygó gondolatai hagytak a lelkében.

De a mulandóság, a gonoszok bűnhődésének, a jók örök boldogságának a motivuma sokkal mélyebb a keresztény korban, mint a mennyire mélyebb válik maga a kedélyélet is, mint a költő mondja:

Nem lesznek többé gondtalan kedélyek,
Jön a szívet fásító öntudat.¹

A lélek önmagába merül, a lelkiismeret uralkodó erkölcsi tényezővé válik. Ezzel együtt jár a hanyatlás is. A művészi formákon csorba esik, eltűnik a harmonia, a halál sötét gondolatát kerülő életkedv derűje. Az édes anacreoni költés zománca egyszerre lepattan, minden sivár, minden kopár marad. A természetből elreptül a lélek, megszűnik a najádok, szatírok enyelgése:

Ott hagytak fát, fűvet, forrást, virágot,
Meghalt a nagy Pán, a nagy Pán halott.

Van ebben a ridegségben, van ebben a kopárságban valami fenséges, melynek forrása a lélek mélyéből fakadó hit szűzi tisztasága s az élet gyötrelmeit mélyen átérző kedély vonagló hullámzása. A vallás szent komolyságát nyomon kíséri a halál árnya s Madách Évájával reszketünk a Csontváz szavára:

Én az vagyok, ki ott lesz
Minden csókidban, minden ölelésben.²

A görög istenek sóhaja végigsuhant az öröm ligetein, a nymphák, az oreádok madárdalos berke a siralom völgye lett.

Keresztény öntudatról és lelkiismeretről szóltunk: az öntudat és a lelkiismeret legnagyobb művésze, Shakespeare-re gondoltunk.

¹ Reviczky: Pán halála.

² VII. szín.

Ha Madách azt mondja, hogy az élet mellett ott van a halál, a boldogságnál a lehangolás, akkor az élet legmesteribb rajzai mellett bizonyára megtaláljuk a haláléit is. Nem gondolunk most a Szent-Iván éji álom mesevilágára, tündérei pajzán nyüzgésére, Puck-ra, az éj vig vándorára, ki Oberont is megnevetteti, a bűvös álomitalra, mely szerelemre gyűjt. Azok a sötét rajzok, melyekben az elmulás kietlen komorsága rémit, nagyobb költői szellemet revelálnak, mint a vigság röpke felvillanásai. Macbeth boszorkányairól mondja Hecató, hogy a csel és halál bűsz szellemei. Hányszor érezzük e bűsz szellemek szárnya suhogását Shakespeare tragédiáinak az olvasásakor? A denevér megrepben e síri világban, a varjak ködös erdők felé szállnak, a légben kinos panasz hallik, a kukik éjhosszat süvölt s minden azt susogja, hogy még él III. Richard, a pokol czinkosa:

Igy mostan a jólét túlérni kezd
És a halál rothadt torkába hull.¹

Macduff mondja:

Banquo s Donalbain Malcolm! keljetek,
Rázzátok le a pelyhes álmot, a
Halál hasonlatát s lássátok a
Halált magát.²

Művészi a halottlátás subjectiv felfogása. Macbeth látja Banquo szellemét:

Ha cziinterem és a csontház visszaküldik,
Kit eltemettünk, jobb, hogy temetünk
Az ölyvek gyomra légyen.³

Macbeth-nek hírül adják, hogy felesége meghalt. Már jólakott a borzalmakkal:

Aludj ki pislá fény. Az élet: árny,
Mely jár-ke, egy szegény komédiás,
Ki egy óra hosszant tombol és dühöng,
Azzal lelép s szava se hallatik.⁴

¹ III. Richard.

² Macbeth II. felv. III. szín,

³ H. III. f. IV. szín.

⁴ H. III. felv. IV. szín.

Romeo a Capuletek sírboltjába száll le, hol Juliája pihen. De fénytől tündöklök e sírbolt, mert Julia szépsége ragyogja be. Romeo Julia tetemére borul:

Ti ajkak, a lehellet ajtai,
Pecsételjétek meg e jogszerű
Csókkal a halál — ez uzsorás —
Nevére átírt örök adományom.¹

Alexander Bernát mondja, hogy Hamletet nagy bánata teszi philosophussá. A „lenni vagy nem lenni“ kezdetű híres monolog méltán felkeltette Schopenhauer figyelmét is. A lét vagy nemlét kérdésének a mérlegelése, mint próbálkozás nagy és nemes, a hiú törekvések megvetése, mint e fontolgtatás eredménye szomorú és lelünkre nehezede. Az élet maga szenvedést jelent. Ha a kimulással megszűnnék a fájdalom, mindenki a halálhoz menekülne. De a halál után is folytatódhatnak a bajok, a halálban is lehetnek álmok.

E meggondolás az,
Mi a nyomort oly hosszan élteti,
Mert ki viselné a kor gúnycsapásait,
Zsarnok bosszúját, gőgös ember dölyfét,
Ha nyugalomba küldhetné magát
Egy puszta törrel?²

Az elmulás nyomasztó borúja, a bizonytalanság vigasztalan hangja művésziekké teszik e sorokat, melyek bölcselmi jellegűek is.

E monologot helyzet és tépelődő lelkiállapot keltette bölcselmi költeménynek tekinthetjük, melyet Ugo Foscolo, Pindemonte és Csokonai költeményeivel hasonlíthatunk össze. Olaszországban rendeletet bocsátottak ki, melyben megtiltják a sírok díszítését. Erre Foscolo, ki az olasz irodalomban a lázas forrongás korának Monti mellett a legjelentékenyebb alakja volt, kiadja Sepolcri című költeményét. Pindemontenak ajánlja, kihez meleg barátság fűzte. A ciprus árnyán nem lehet édes az álom, ha a Remény is kerülgeti a sírt. Két szerettünk, még a síron túl is él. Mily

¹ Romeo és Julia V. felv.

² Hamlet III. felv. I. szín.

szomorúan jár az elhagyottnak a lelke Acheronnak a csarnokai-ban s a sírból felbúgó sóhaját meg nem érti az utas, ki a fej-fák közé tévedt. Emlék nélkül hamvad a derék Parini. A durva csalt között kóbor kutya futkos s a gyászmező keresztjein búbos banka röpköd. A koporsók hosszú nemzedékek oltárai voltak s a ciprusok, a pálmák fűszeres illatot árasztottak a rögökre. Milyen megható a brit szűzek naiv hite, hogy a temetőn elhalt anyjuk szelleme várja őket. A bátrak emléke nagy tettekre hevíti az utódot. Firenze is, melynek folyói az Appeninek bércei-ről szakadnak a völgybe, azért a legboldogabb, mert nagyjait templomaiba gyűjté. A sirokból istenség beszél, mely Marathonnál csatára hevíté a görög vitézeket. Boldog, ki bejárta Aegeum szigeteit, Hellespontos zúgó hullámain. Az elhunyt dícsők sírján Camoenák vigalma zendül. Ott nyugszik a nympa, kinek fűrt-jeire Olympos ura ambróziát szórt. Itt jósolta meg Cassandra is Trója pusztulását. A kövek elregélik, mint omlott össze Ilion. Hector szelleme megvigasztalódhatik, mert szent lesz mindig a hős tisztelete, míg „nap sütend az ember nyomorára“.

Erre Pindemonte is megírja Sepolcri-ját. Az elhaltakra gondol, a sirokra, melyeken csalán nő, felettük pedig bagoly huhog. A sír az élőknek is vigaszt nyújt s ettől a vigasztól akarják megfosztani. Achilles bánatát úgy enyhítette, hogy Patroklos sírját áztatta könnyeivel. A föld egyszerű fia sem válik meg szívesen falujától, mert szerettei sírjai fűzik oda. Egyiptom, Hellas s Róma egyaránt szerették az ősök sírját. A költő bebolyongta a jón szigeteket, járt földalatti termekben is. Úgy rémlett, mintha egész hullasereget látna. Kinos fohászok, görcsös zokogások árja kavarg a holtak országában. Az élet „szorosabban nem frigyessült még soha a halállal“. Holdas éjszakákon sugár-mezben jelenik meg a kedves árnya. Bár mindenütt díszes sír jutna azoknak, kik nagyot műveltek, a vezérnek, a költőnek, a bölcsnek, kikről a művész vésője beszélne.

Pindemonte s Foscolo költeményeit is alkalom szűli, mint Hamlet monológiát. Inkább a kegyeletet, a holtak tiszteletét tekintik, mint magát a mulandóságot. Arról győznek meg, hogy a holtak cultusa emberi valónkban gyökerezik. Ehhez járul a kor szelleme is. Macpherson és Klopstock hatására elterjed a szellem-jelenés, az elhunyt nagyok feltámasztásának a divata, kiknek árnyai-feltűnnek holdvilágos éjszakákon, hogy az élőket tettekre bátorítsák.

Ha Foscolo és Pindemonte műveinek kegyelet a motivuma, Csokonainak csak keretet szolgáltatnak a sorok, melyeket a kegyelet sugallott. Ez a keret mélységes tartalommal telt meg. A Rhédeiné temetésén elmondott „Lélek halhatatlansága“ párját ritkítja irodalmunkban. Úgy áll „virágzó élte szigetében“ a költő, mint köszikla a hab közepén. Alatta a chaos torkolata tátong, de a „kék reménység kárpítja alól“ testvércsillagok mosolyognak. A gonoszok boldogulását is említi, kik az álnokság hálóját vetik ki:

Mégis a boldogság mosolyog le rájuk,
Szívek víg és nyugodt, virít az orcájok.¹

Nem tud vakon hinni: tántorog, mikor az igazságot keresi. Hamletet kétségek marják, mi van a halál után, talán a sirban is álmodunk gyötrelmes álmokat. Csokonai az mondja, hogy csendes a halottak alvása:

Alusznak? De ugyan lehet-e az álom?
Én az álmot élet nélkül nem találom.²

A lelket seraphok várják. Ha korhatag is a test, halhatatlan a lélek. Keresztényi megnyugvása kibékít s ha olvassuk, szertefoszlik a hangulat, melyet Hamlet skepsise okozott.

Csokonai, az édes szavú anacreontikák költője, érinti a halál borzalmaait. Véletlen találkozás, hogy másik anacreoni költőnk, Debreczeni is foglalkozik vele. A „Kiovi Csata“-ban a Halál országának művészi leírásával találkozunk. A Halál és a Végzet úgy intézik a hősök sorsát, mint Pérún, Vikhor, Haddúr s Minden-tehető. A Halál a Végzettel együtt ott lakik, hol nincs többé fájdalom, félelem sincs, a reménység képe senkit sem ingerel, hol az irigység sem szít visszavonást. A Halál koponyákból alkotott várban lakik:

Rémitő ennek vázképe, ajaktalan inye,
Port rágó fogakat vicsorit.³

Vikhor-ral száll le hozzá s arra ösztökéli, hogy ragadja el Olizárt. Aesthetikai jelentőségű mozzanat, hogy a Halál és a

¹ II. Okoskodások, érzések.

² IV. Bölcselkedők.

³ VII/154.

Végzet epikai csodás szerepét játszzák. Ha Széchy kimutatta Homerosnak és Tassónak Debreczenire gyakorolt hatását, úgy a Halál és a Végzet sorsintéző működése csak e kutatás lélektani jelentőségét magyarázza. A Végzet kikerülhetetlenségének indítéka annyira görög, mint a milyen középkori a Halálnak a rajza. A classikus görög és a regényes középkori alakok együttes szereplése csak azt jelenti, hogy a költő képzelete téren, időn egyaránt uralkodik.

A halál philosophiájának s költészetének tipikus példáit bonczolgattuk. Úgy gondoltuk, hogy a macabre-költészet és festészet fejtegetésének hátteret keresünk, — megértésére nemcsak a philologiai, hanem a philosophiai és aesthetikai összehasonlítás módjait is alkalmazzuk. Nagynak tetszik ez az apparatus, de abban bízunk, ha több oldalról világítunk meg valamit, könnyebben is megértettük. Követtük a párhuzamosság elvét is. Valamely indítéknak philosophiai és művészi megnyilatkozása csakis a formák parallelismusát jelenti. Homályos vágyainknak, titkos sejtelmeknek a metaphysika és a művészetek csak érvényesülési módjai. Egyik a másik megfordítottja. A halál philosophusa mindig a jelenségek érzéki mozzanataiból indul ki s az elmulás abstractiójáig jut el, a halál művésze csak ösztönét követi s az elmulás eszméjének kölcsönöz érzéki alakot. Mindkettő a halállal foglalkozik, de az egyik inkább elmélkedik róla, a másik az elvont gondolat megelevenítésére törekszik. Ha Euripides, Shakespeare, Foscolo, Pindemonte, Csokonai és Debreczeni költeményei nagy alkotások, akkor ez a classicitas a bölcselmi és költői mozzanatok erőinek eredője. Ha az indek, Plato, Jób könyve, Pascal, Bossuet és Schopenhauer halálbölcselete annyira megragadó, hozzájárul a költészet is. Ott a költészetnek, itt a philosophiának van uralkodó szerepe, de ott költő a bölcselővel, itt bölcselő a költővel szövetkezett. Kimondhatnók, hogy a halál költői a legmélyebben gondolkodók s a halál philosophusai a legmélyebben érzők. Nem véletlen, hogy az ind philosophiában oly nagy a természet cultusa vagy hogy Schopenhauer a szerelem metaphysikáját írja meg, hogy Plato dialogusai drámára emlékeztetnek, hogy az indek philosophiájából a beteg álmodozás, Schopenhaueréből pedig a pessimismus költészete táplálkozik, hogy úgy átérezték a halál bölcészetét, mint Shakespeare az élet philosophiáját.

II.

A haláltáncz.

(Elméletek.)

A középkor irodalmában sajátos műfaj: a haláltáncz fejlődött ki. Szelleme megfelelt a kornak, mely létrehozta. Istar istennő Irhallá-ba megy, hol „porral táplálkoznak, sarat esznek“. A középkori ember lelke Irhalla sara fölé emelkedik, de Danteval sem tart, ki vigasztalanul hirdeté a *lasciate ogni speranza*-t. Az örök igazságba vetett mystikus hite a költészetben nyert művészi kifejezést. A lyrának a mulandóság egyik főmotivuma. Az ember életének symboluma az a láng, melynek lassú elalvása az élet rövidségének az érzetét kelti fel. Azért lett siralom-völgye ez a föld, mert tűnő örömök és röpké boldogság után a sors gyötrelmes élet sivárságával nyomta el a lelket. Azt mondja Lenient, képzeljük magunk elé a középkori Párist, szűk utcáival, tarka-barka népeivel s a város határán a temetőt: nem az életnek s a halálnak az ellentéte-e, nem a haláltáncz igazi praeludiuma-e ez?

Philologiai szempontból fontos azoknak az elméleteknek a taglalása, melyeket a haláltánczra vonatkozólag állítottak fel. Ezt a macabre-költészetnek összehasonlító fejtegetése követi. Hippolyte Fortoul 1850-ben a következő munkát adta ki: „*Essai historique . . . philosophique sur la Danse des Morts*.“ Azt mondja, hogy Itáliában domborműemlékeket és festményeket találtak, melyeknek a jellemző motivuma a csontvázak haláltánca. Franciaországban a három élő és a három halott legendája még kedveltebbé tette a haláltánczot. Andrea Orcagna képének a fontosságát is kiemeli, melyet a pisai Campo Santo falaira festett. E kép macabre-vonását jól látja: *La mort place sur un amas de victimes . . . Le peintre a placé pêle-mêle les empereurs, les rois, les reines etc.*“ Orcagna alakjai közül *saint Macaire* is szerepel. Neve átment a nép ajkára s Macabre lett belőle. Fortoul így magyarázza a szó eredetét. Azt is fejtegeti, hogy a haláltáncz első irodalmi feldolgozása francia s így megegyezik Douce-ot,¹ ki spanyol forrásra utal. Villani szerint az angol *make* és *break* kifejezések össze-

¹ The Dance of Death, 1833.

tétele a macabre szó Du Cange nyomán Littré a chorea Machabeorum-ból származtatja: „On peut supposer que les sept frères Machabés avec Éléazar et leur mère, souffrant successivement le martyre, donnèrent l'idée de cette danse, où chacun des personnages s'éclipsait tour à tour, et qu'ensuite pour rendre l'idée plus frappante, on chargea la mort de conduire cette danse fantastique.”¹ Van Praet az arab magbarah vagy magabir kifejezésekre vezeti vissza.

A francia haláltáncz típusai a XIV. században bejutottak a hórák margóira is. Az alakok hosszú sorának a végén van a corneur. Ezzel a corneur-rel foglalkozik E. H. Langlois. Régen a bolond, a törpe vagy a néger a királyok kíséretének mellözhetetlen alakjai voltak. Elő órák gyanánt (espèces d'horloges vivantes) őrködtek a kastélyok tornyain. Majd az Innocent temető festményeinek az alakjai között is helyet foglalnak.

Érdekes megfigyelnünk, hogy Nisard milyen jelentőséget tulajdonít a haláltáncznak. Műve a francia irodalom egyik érdekes ágával foglalkozik. Címe: „Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage depuis le XV-me siècle (MDCCCLIV, 2. köt.). A cantiques spirituels című fejezetben tárgyalja a haláltánczot is. Kiemeli a macabre-költészet bölcselmi jelentőségét. Szándékosan csak a fejezet végén fejtegeti: „J'en ai omis un à dessin, le plus profond, le plus philosophique, et à bien des égards, le plus curieux de tous. Je veux parler de la Danse des Morts.”² Jellemző, hogy Nisard, ki a ponyvairodalom legtöbb termékét selejtesnek tartja s örömet fejezi ki, hogy a Commission d'examen des livres du colportage a legtöbbet kipusztította, óhajtja, hogy a haláltánczot újból kiadják. Ez etikai és népnevelési szempontból fontos: „Rien n'est comparable, pour le règlement de la conduite et des mœurs, à la pensée des morts.”³

Leber azt mondja, hogy az ó-korban megtaláljuk a haláltáncz eredetét, de Elissen ügyesen czáfolja ezt az elméletet. Többen a középkorban dühöngő pestisre gondoltak. Ezt a nézetet Wessely döntötte meg. Grimm J. azt a kérdést veti fel, hogyan

¹ Idézi Lenient: „La satire en France m. âge” cz. művében.

² II/289.

³ II/353.

társulhatott a táncz motivuma a halál képzetével? A halált követnek tekintették s instrumentumot adtak neki. A fejlődés következő phasisa már az volt, hogy a Halál tánczra serkentette a környezetét. Kastner azt fejtegeti, hogy inkább bolt ember jelképe a váz, mint a Halálé.

Wessely „Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst“ czimű munkájában érdekes eszméket fejteget. Arra hivatkozik, hogy a középkorban drága reliquiariumok őrizték a szentek és a mátyrok csontjait. Hozzászoktak a csontváz szemléletéhez, mely nem kelthetett undort. A kölni Orsolya-templom valóságos cranothéka volt. Ilyen a rámai San Sepolero kápolna vagy a franciscanusok temploma Madeirában. Wessely a palermói halottasházát is említi, melyet valóságos csont-ghirlande-ok ékesítenek. Ezeknek is bizonyára nagy volt a hatásuk a haláltáncz kialakulására. Hogy a macabre-költészet eredetét meghatározza, szent Ágoston soraira hivatkozik: „Erat gentilium ritus inter Christianos retentus, ut diebus festibus ballationes, id est cantilenas et saltationes exercerent.“ Az ilyen ünnepségen a táncznak, a zenének és az előadásnak is nagy szerepe volt. A tánczczal az agapét fejezték be. De a tánczszenvedély nagyon is elfajult. A pápák a legszigorúbb rendeleteket adták ki, hogy ennek gátat vessenek. Wessely kiemeli, hogy a középkori egyházi ceremóniákban a Halál is fellépett. Wessely nézetét több adattal támogathatjuk. Hogy a haláltáncz drámai feldolgozásra alkalmas tárgy volt, a spanyol dráma bizonyítja. Az antos sacramentales-ek között több macabre drámát találunk. Az egyikben a Halál az Ész-szel, Harag-gal és az Értelem-mel együtt szerepel. A Cortes de la Muerte czimű autót Micael de Carvajal kezdte meg s Luis Hurtado de Toledo fejezte be. A Halál udvarába buzgón siet minden estado, még a rabló s néhány mythologiai s alleogrikus alak is. Hivatkozhatunk a mi irodalmunkra is. A Comico-Tragoediá-ban olyan allegorikus alakok szerepelnek, mint Ebrietas, Voluptas. A pauper sceleratust hiába figyelmezteti Ebrietas, hagyja abba a vigadozást, mert közel a Halál. Ennek nagyobb gondja van a kupára. Egyszerre csak megjelenik Mors. A mi emberünk megszeppen s mindent ígérget neki. Végre bevallja, hogy a „latrok hadnagya“ volt, Voluptas-szal, Bacchus-szal, Venus-szal szívesen társalkodott. Erre Mors azt mondja neki:

Lator, majd nem így beszéllesz,
 Az lesz neked még veszélyes,
 Istennek ugyan sem kellesz
 Eredj, mert ördög ihol les.¹

Párisban 1424-ben pantomim-et adtak elő, melyben a Halál is fellépett. Wessely Cosimo, firenzei festőre hivatkozik, ki olyan körmenetet rendezett, melyben a Halál is szerepelt. Ez kocsin ül s diadalmenetben vonul végig a város utcáin. Azt a kérdést is felveti, hol van a Halál drámai s egyéb ábrázolásának a forrása? Wessely a XII. és XIII. század praedicatorainak a komor hangú beszédeit említi. Ezekben gyakoriak az olyan praegnans mondások, melyek a Halál nagy hatalmára, az élet mulandóságára és a jámborok üdvözülésére vonatkoznak. „Ein solches Sprichwort entstand im dreizehnten Jahrhundert. Gegen den Tod hilft keine Apellation. Und dies ist eben der Grundton aller Todtentänze. bei denen dieser Gedanke per enumerationem partium durchgeführt und seine Richtigkeit bewiesen wird. Vom Papst bis zum Bettler, vom Greis bis zum Säugling, alles verfällt dem Tode.“²

A spanyol Fernandez Merino munkája is több tekintetben érdemes figyelmet. A „La Danza Macabre“ 1884-ben jelent meg (Estudio Critico-Literario, Madrid). Merino szerint a haláltáncot parabolának tekinthetjük, melynek az az alapeszméje, hogy a halálban mindnyájan egyformák vagyunk. Ennek a parabolának satirikus a jellege. A nép érezte a sok szenvedést s a satirában keresett kárpótlást magának. Azt is kiemeli, hogy a középkorban különösen két személyesítés divatos: a halálé és az ördögé. Wessely pantonime-re gondolt. Merino valószínűnek tartja, hogy a haláltáncz mysterium volt: „Existen textos que no dejan la menor duda y hacen entender que la Danza Macabre como puede y debe entenderse, sin más desarrollo ni a diciones, desempeñó el oficio de misterio e de moralidad.“³ Merino a besançoni egyház egyik kéziratát említi. Ez a város elöljáróságának a rendelete, mely megszabja, hogy azoknak, kik a haláltáncz előadásában szerepelnek, borjutalékot adjanak. Villaret és Barante

¹ Endrödi: Magyar költészet kincsháza. 1258—1261.

² Id. m. 36. l.

³ Id. l.

is említik, hogy a párisi Innocent-temetőben előadták a macabre-tánczot.

W. Seelmann „Die Totentänze des Mittelalters (Untersuchungen nebst Literatur- und Denkmäler-Übersicht 1893) cz. művében arra utal, hogy sokan összezavarták a haláltánczot a három élő és a három halott legendájával. Seelmann, mint Merino és Wessely is, hivatkozik a haláltáncz drámai feldolgozásaira. Azt a kérdést veti fel: a haláltáncz költői vagy drámai feldolgozása-e az eredeti? Két mozzanat tanuskodik a közös forrás mellett: a motívumok megegyezése és a kivitel egyformasága: „Die Thatsache eines alle Totentänze umfassenden, näheren oder entfernteren Verwandtschaftsverhältnisses hat zur notwendigen Voraussetzung, dass zu irgend einer Zeit es einen Totentanz gegeben hat, durch dessen Abänderung oder Nachahmung neue Totentänze entstanden, welche wieder die Vorbilder der jüngeren wurden“¹ Seelmann is azt hiszi, hogy a XIV. század haláltáncza dráma volt, melyet papi nézőközönség előtt adtak elő. Erre három érve van. Az első, hogy a haláltánczot 1424-ben az Innocent-kolostorban eljátszották, a második, hogy 1453-ban Besançonban is színre került. Merino és Langlois is hivatkozott már Du Cange Glossariumának az egyik helyére. Du Cange idézte a szöveget, melyben a tanács utasítja a sénéchal-t, hogy Jean De Calaisnak a megfelelő jutalmat szolgáltatassák ki, mivel ez János evangélista templomában előadatta a haláltánczot. — A fejtegettük két momentum már Seelmann kutatásai előtt is ismeretes volt. A harmadikat Seelmann munkájában olvassuk először. A burgondi herczegek Nicaise de Cambray-nek nyolcz frankot fizettek, mert Brugge-ban előadatta a haláltánczot: certain jeu, histoire et moralité sur le fait de la danse macabre. Seelmann azt is leírja, hogyan történhetett ez az előadás. Valószínű, hogy moralitas volt, mely a XIII. és XIV. században divó tableau vivant-ból keletkezhetett. A revali kéziratban a spectel (spectaculum) kifejezéssel találkozunk, mikor a halálról van szó. Wackernagel is azt mondja, hogy a felnémet haláltáncz is dráma volt, melyet nem adtak elő, csak olvasásra szántak.

Seelmann munkájával egyidőben adta ki Lenient a franczia satirikus irodalommal foglalkozó tanulmányát, melyben a halál-

¹ 6. I.

táncznak is szentel egy fejezetet. (La satire en France au moyen âge, 1893.) Azt fejtegeti, hogy a középkori satirikus költészetnek három kiváló alakja van: Renart, az Ördög és a Halál. A XV. századnak valóságos zsarnoka a Halál: uralkodik nép és király felett egyaránt, vagy a csatamezőkön, melyeket francia és angol vér öntözött. Annak a gondolatnak, hogy a haláltáncz satira, Lenient adott legmeggyőzőbb kifejezést: „Le tableau de la Danse Macabre, comme celui du Jugement Dernier, devint un véritable sermon, une grande leçon d'égalité offerte à tous, une longue ironie jetée à la jouissance, à la force, à la science, à la beauté, à tout ce que le monde honore, craint ou flatte.”¹

Dr. Elek Oszkár.

(Folyt. köv.)

¹ 142. l.

A KÖZVETLEN TAPASZTALÁS ÖSSZEFÜGGÉSEN- RENDSZERE.

— Befejező közlemény. —

ÖTÖDIK FEJEZET.

A közvetlen tapasztalás részleges discontinuitásai.

Az előző részben letárgyalt eset, az összfyamatnak *totalis* szakadása vagy zökkenése nem hozza felszínre azt a kérdést, a mi a részleges szakadások vizsgálatánál fölmerül, sőt ezek előtt intézendő el, ezeknek értelmezését adván meg, — azt a kérdést, hogy milyen értelemben beszélhetünk az összfyamat két részének, a centrumnak és a tárgynak egymástól független szakadásairól. Világos, hogy ez a kérdés a totalis szakadás esetének vizsgálatánál határozottan nem fogalmazható. Tény, hogy *ott* a tárgy megváltozását a centrum megváltozása *okozni* látszott. De mihelyt mélyebben anilizálunk, a következő határozatlanságok teljesen lehetetlenné teszik, hogy ennek az *okozásnak* bárminő szabatos értelmet tulajdonithassunk.

1. A tárgyszakadás és a centrumszakadás időviszonya nem állapítható meg; nem mondhatom, hogy a tárgy megszakadása bármilyen kevéssel is előbb történik, mint a centrumé. Gondoljunk csak arra, hogy a momentan centrum elenyészése és az új tárgy perceptio-ideje egyenlő, és „*a percipiálás pillanata az a pillanat*“, a melyben az inger egy új centrum kiinduló pontja lesz”.¹ Törvényes egymásutániságról itt tehát szó sem lehet; a „momentan centrum elenyészése“ és a „perceptio-idő“ azonkívül egyrészt *qualitás*ban a zérus felé limitáló, másrészt 2. a belső észrehevés megszakadása folytán csak a következő pillanat belső észrehevésében, tehát csak másodrendűleg, *reflective* észrevett

¹ Lásd föntebb.

összfolyamatdarab; valóságos „Wahrnehmungsfüchtig“ lelki tény. a Meinong értelmében.¹

Hogy aztán ezt a kvalitáskülönbséget éppen a belső észrevevés szakadásának tulajdoníthatjuk, az valószínű ugyan, de éppen a belső észrevevéssel, a mivel itt operálunk, nem dönthető el. Ez a kvalitástalan és közvetlenül észre nem vett, tehát joggal üresnek nevezhető idő tárgytalanná teszi a másik ellenvetést is, a mi azt mondja, hogy, ha idői egymásutániségot nem is, de érezhetjük a szakadásban ugyanazt a közvetlenül észrevett összefüggést, a mit érzünk centrum és tárgy közt általában, a lelki történés nem szakadásos részei alatt.

Azaz a centrumszakadás és a tárgyszakadás közt épp olyan összefüggés állana fenn, mint a centrumváltozás és a tárgyváltozás közt. Ennek az igen systematikusnak látszó állításnak igen kevés értelme van. Először a centrum és a tárgy felületszerű összefüggése ez összefüggés megmaradását a szakadási pontokban eleve elgondolhatatlanná teszi. Másodszor éppen a centrum és a tárgy sajátos összefüggésénél fogva, a szakadás maga ezen összefüggésnek legalább is megváltozását jelenti. A döntő pedig az, hogy a szakadásról magáról, — tehát e szakadásban a centrum és tárgy összefüggéséről vagy össze nem függéséről — a belső észrevevés nem számol be; a belső észrevevés munkája a perceptio-idő letelte után kezdődik, s itt, a perceptio pillanatában az új centrum és tárgy normalis összefüggése azonos a régivel. Tehát sem a szakadást, sem az újra összekötést nem vesszük észre.

Végre az az ellenvetés, hogy a centrumszakadás és a tárgyszakadás összefüggéséről beszélve, e két jelenség különálló voltát már elismertük, önmagától elesik. Mi a centrumot és a tárgyat az összefolyamat tényleges részeinek (nem momentumainak) tekintjük. A hogy ezeknek a részeknek részvoltán, állandó, legbensőbb összefüggésük nem változtat, épp úgy lehet külön történésdarabja az összefolyamatnak a centrumszakadás, a mellett, hogy a tárgyszakadással való összefüggése ama másik, normalis összefüggéssel egyértelemben, — *szükségszerű, az összefolyamatot alkotó történésmód volna.*

¹ *Meinong: Über Geg. höherer Ordnung: „Wahrnehmungsfüchtige Gegenstände“* cz. fejezet.

Az a kérdés tehát, hogy az összefolyamat két részének szakadása állandóan összefügg-e vagy lehet egymástól független, a totális szakadás esetén nemcsak hogy el nem dönthető, de fel sem vethető. Egész másképp alakul a dolog a részleges szakadásoknál; itt a kérdés határozottan fogalmazható. Tény, hogy a belső észrevevés ismeri az összefolyamat részleges szakadását, azaz a centrumszakadást tárgyszakadás nélkül és viszont. Ezekről mindjárt részletesen fogunk szólni. Ezekben az esetekben vagy a centrum, vagy a tárgy folytonos marad; ha a felületszerű összefüggésre gondolunk, valószínűnek látjuk, hogy a részleges szakadásnál a szakadásos rész a folytonos részszel *folytonos összefüggésben* van. Ez csak valószínű következtetés persze, a minnek az igazságát meg kell vizsgálnunk; de még ha nincs is így, az egyik rész folytonossága miatt az összefolyamatnak, mint egésznek folytonossága nem szakadt meg.

Hogy viselkedik ilyen helyeken a belső észrevevés? Megszakad, mint az előbbi esetben, vagy megmarad folytonosnak? Ennek eldöntése igen fontos; mert ha a belső észrevevés megszakad, épp úgy a reflexióra vagyunk utalva, mint az előbbi esetben. Ha folytonos, a folyamatról közvetlen tudásunk van. Világos, hogy ez a kérdés csak abban az esetben merül fel, a hol centrumszakadás van: semmi okunk nincs a közvetlen észrevevés megszakadását felvenni a centrum folytonos változása mellett történő tárgyszakadásnál. Tekintetbe véve, hogy a belső észrevevés az összefolyamat egyéb közvetlen formáitól lényegben nem különböző közvetlen megjelenési forma, a problema erre az általános kérdésre mutat: *lehetnek-e az összefolyamatnak a centrum szakadásaival egyidejűen közvetlen megjelenési formái?*

Itt egyrészt szakadásról, a másik részen folytonos történésről van szó; szükséges tehát, hogy a lelki történések mikéntjét újabb vizsgálat alá vegyük. A mit eddig az összefolyamat lefolyásában a centrum és a tárgy összefüggéséről mondtunk, az a felületszerű összefüggés fogalmában foglalható össze. A centrum folytonosan függ össze magával, a tárgy folytonosan függ össze magával, s a momentan centrum az amorf elemek által folytonosan függ össze a momentán tárggyal. Ha ebben a három szoros összefüggésben az egyik, pl. a centrum megszakad, ekkor l. a centrum nem függ össze folytonosan magával és az új centrum vagy rögtön megvan, vagy kialakulásához bizonyos

mennyiségű idő kell; 2. a mint az új centrum megvan, a momentan centrum megint folytonosan függ össze a közvetlen megjelenési formával; ha tehát az új centrum a régi időmegszakítás nélkül követi, akkor ez az összefüggés nem szenved változást; ha az új centrum keletkezése és a régi megszűnése közt idő telik el, akkor erre az időre a momentan centrum és a momentan tárgy összefüggése megszakad, sőt erről az összefüggésről nem is beszélhetünk, nemcsak azért nem, mert centrum nincs, de azért sem, mert nem tudjuk, mit értsünk tárgy (itt: közvetlen megjelenési forma) alatt akkor, ha centrum nincs; 3. hogy a közvetlen forma összefüggő-e vagy nem, az külön döntendő el a centrumszakadás két fajtájára. Mindenesetre meg kell találnunk azt a relatiót, a mi a momentan részek összefüggése és a tárgy összefüggése közt fennáll. Itt az amorf elemek lényegesen belépnek vizsgálatunkba. Legfontosabb itt az, hogy a ténylegesen észrevett összefüggéseket és az abstrakcióban összehozott synthésiseket jól szétartsuk. A momentan centrum és a momentan tárgy összefüggése nem közvetítője a tárgy saját összefüggésének; azaz a tárgy *nem* azért függ önmagával össze, mert a momentan centrummal a momentan tárgy összefügg, s a következő momentum momentan centruma a momentan tárggyal szintén összefügg. Ha így volna, akkor is fel kellene venni a centrum saját összefüggését, másképp ez az összefüggés momentan kapcsolatoknál egyebet nem hozhat létre centrum és tárgy között, azt pedig tudjuk, hogy a felületszerű összefüggés a folytonosan megújuló, a két rész közt *discret pontokban* fennálló kapcsolatsystemához semmiesetre sem hasonlít. Sőt ellenkezőleg, a mint a felületszerű összefüggés fogalmainak felépítésénél megmondottuk, az összefüggést véges darabban vesszük észre és a *belső észre-
 vevés külön actusa veszi észre a momentan részek összefüggését és az elemek saját magukkal való összefüggését.* A belső észre-
 vevés tudja, hogy a tárgy (és a centrum) részei összefüggenek, és tudja, hogy a centrum és a tárgy *minden része* összefügg, azaz nem apperceptálhatunk olyan kis tárgyrészt, hogy azt centrum-résztől függetlennek találjuk. Ez a két tény, így constatálva, a két összefüggés viszonyáról mit sem mond ki. Mikor a centrumot és a tárgyat az összefüggés constituens elemeinek mondjuk ki, akkor sem állítunk arról semmit, hogy a tárgy saját összefüggése a centrum-, tárgy-összefüggéssel van-e relációban

vagy nincs. A mikor tárgy van, akkor mindig megtalálom a centrumot, — a centrumot *mindig* a tárggyal összefüggően találom meg — a tárgyat önmagával összefüggőnek találom — ez a constituens alkotó tudása; ez tehát a tárgy saját összefüggéséről nem mond ki semmit. De igenis kimond a tárgy létezéséről valamit. Ha az, a mit tárgynak nevezünk, a centrummal lényegesen összefüggő valami, akkor azokban az időközökben, a mikor centrum nincs, nincs tárgy. Tehát annál a centrumszakadásnál, a hol az új centrum kialakulására *idő* kell, az összefolyamat ugyanolyan qualitástalan, tárgy- és centrum nélküli, mint a totalis szakadás esetén. Ez egyszersmind kiegészítése annak, a mit ott csak kijelentettünk, hogy t. i. „centrum nem lévén, nincs belső észrebevés sem“. Ne felejtjük el, a tárgy a közvetlen forma és az *amorf* elemek. A belső észrebevés tehát a centrum olyan szakadásainál, a hol meghatározható véges ideig centrum nincs, megszakad, helyesebben: arra az időre megszűnik. A hol az új centrum idői megszakítás nélkül váltja fel a régit, ott először figyelembe kell vennünk, hogy a két összefüggés (a momentán centrum és momentán tárgy egyrésről, a tárgy saját összefüggése másrésről) egymásnak nem constituens elemei; ezt már kimondtuk akkor, mikor azt állítottuk, hogy a belső észrebevés külön actusokban fogja fel a két összefüggést. Tehát, ha képpel akarunk élni, a két összefüggés nem fogható fel úgy, mint egy mozgásgörbe, a mit egyszer absolut, máskor relativ koordinátáira vonatkoztatunk; két görbénk van. Ez azonban egyáltalán nem evidens; a centrum és a tárgy csak együtt gondolható; hogy gondolhatjuk összefüggéseiket külön? Nem abstrakcióval lesz-e dolgunk? Ezek a külön összefüggések, *mint külön összefüggések*, tényei-e a belső észrebevésnek? Vagy pontosabban: a belső észrebevés e „külön actusai“ nem azt jelentik-e, hogy a belső észrebevés az egyik pillanatban az egyik, a másik pillanatban a másik összefüggésre figyel? Ez a kérdés önmagát ezáfolja. Ha a belső észrebevés az „egyik pillanatban“ az egyik összefüggésre figyel, ez azt mondja ki, hogy az *egyik* összefüggés megfigyelhető a másik nélkül, hogy tehát a másik összefüggés az egyiknek nem constituens eleme. Az abstractio gondolatát különben eleve lehetetlenné teszi a belső észrebevésnek nem reflectív, hanem direct volta; ez a direct megfigyelés elválaszthat ugyan részeket, egymás nélkül is megglehető darabokat, *de nem abstra-*

hálhatja egy tény momentumait. A belső észretevés pedig ezt a két összefüggést igen határozottan *külön* fogja fel, őket qualitative élesen elválasztja. A külön actusok e mellett nem szükségképpen külön idejű actusok. A belső észretevés itt éppen „Mannigfaltigkei”-ot fog fel. Mondjuk, hogy egy összefolyamat-darab, legyen egy tárgy, legyen pl. egy gondolat, saját összefüggésében jelenik meg a belső észretevés előtt. Ugyanezen gondolat minden részében a centrumtól függőnek éreztetik, ugyancsak a belső észretevés által. A centrumhoz tartozását legjobban úgy jellemezhetjük, hogy az egy meghatározott irányú és nagyságú *tensio*; ez a *tensio* egy sajátos kvalitast, a centrumból kiválás kvalitását adja; ennek a kvalitásnak egy pár, számban igen korlátozott, jól meghatározható faja van, a miket még ebben a részben meg is fogunk adni. A másik összefüggés, a tárgy összefüggése, kvalitásban egészen más, ettől a tensiótól függetlenül érzett összefüggés, a mibe egész új elemek lépnek be: itt a pszichikai élet változatossága szerint számban meghatározhatatlan specialis fajtájú összefüggésem van. A hány gondolat, annyi összefüggésforma. Ugyanaz a gondolat (azaz: a minék a „tárgya”, a logikai tárgya ugyanaz) egészen más összefüggéseket mutathat akár a centrum megváltozott állapota miatt is, a hol azonban, bár az „ok” más centrum, az összefüggés megváltozása tisztán a tárgyi összefüggésre tartozik. Kategoriáknak, a mik a centrum összefüggéseinél nem merülnek fel, értelmi, érzelmi stb. összefüggések, a formalis elemek típusainak megállapítása mind e független tárgyi összefüggések típusai szerint történik. Ezekről a *tárgyi* rész kidolgozásában lesz szó. Ebben a részben adható meg az összefolyamat minden részének teljes összefüggése; a transzformációnak magasabb formája is oda tartozik; de az a két transzformáció, a mi az összefolyamat egyik részének szakadása, míg a másik folytonos, a centrum és a tárgy független változásának tudásával teljesen letárgyalható. Mindössze néhány megjegyzést kell még tennünk az összefolyamat *tartalmát* illetőleg, miután formáját ismerjük.

Vegyük fel, hogy egy bizonyos időpontban (véges *kis* időtartam alatt) az összefolyamat tartalma egy „Mannigfaltigkei”, sok lelki elem együttlészereplése. Ez az összefolyamat normalis állapota; a figyelem nagy megfeszítésénél ez a sokszerűség redukálódhatik, de teljes egyszerűség fokára sohasem csökken. A belső

észrevevés leírásánál állítottuk, hogy az össz folyamatban egyszerre több közvetlen forma lehet jelen. Hogy lehetnek-e ugyanekkor közvetett formák az össz folyamat tagjai, hogy mindezeknek milyen a helyzete egymással szemben, azt a transformatio jelentőségének megvilágítására szükséges tudni; ennél meg előbbre való annak az ismerete, hogy az egy időben fennálló közvetlen folyamatok összefüggése és a centrumhoz való relációja hogy alkotja azt az egységet, a mi a tudatállapotnak sajátja. Ennek az egységnek érzése sok alakban szerepel a pszichológiában; leghatározottabb alakja az, hogy a lelki elemek a lelki lefolyásnak nem részei, hanem momentumai; leghatározatlanabban abban az állításban, hogy a tudatban egyszerre csak egy elem (érzet, képzet nagyobbára; azt hiszem, akaratra, érzelemre ilyenkor nem gondolnak) lehet jelen. Ez a kijelentés szeretne a legszigorúbb dimenziótlan-ságban maradni, kis időközét pontra szorítani össze s az egész állítást lényegben a mozgás analogiájára építeni, a hol minden „időpillanatban” egy „pontot” foglal el a mozgó anyagi pont. De ezekre a határfogalmakra nagyon sokat építhet a mechanika, nagyon keveset a lélektan. Ha a direct észrevevés adatait keressük, az „elgondolhatóság” mindenesetre szükséges feltétel; a határfogalmakra ez persze nem áll. De ezenfelül, ez a pszichikai határátmenet még műveletnek is hamis. Az össz folyamat bármilyen kis megfigyelhető, véges része az elemek sokszerűségét mutatja; ha az időt kisebbitjük, nem a tartalom sokfélesége, hanem a történet „pályája” kisebbedik — semmi okom felvenni, hogy az „időpont” határfogalmának az „egyszerű elem” (vagy egyedül álló elem) határfogalma felel meg.

E mellett a fogalomzavar mellett is érezzük, hogy ez a mondás akar valami ténylegeset mondani — azaz inkább ez a félig meglátott, de meg nem értett ténynek a félmagyarázata.

Ez a tény pedig az, hogy az össz folyamat minden véges idődarabon (az idődarab azonban függ a tartalomtól) a centrum és egy elemsokaság olyan egységben, a minek a lelki történetre egészen sajátos zárt volta abban áll, hogy az elemek összetétele határozza meg a lefolyást. És itt egyáltalán nem dinamikai principiumról van szó; nem arról, hogy egy bizonyos összetétel *kell* arra, hogy az össz folyamat egyáltalán lefolyhasson, tudjuk, hogy az mozgásában van megadva. Hanem ez állítás értelme az, hogy minden összetétel meghatároz egy lefolyásformát; és ennek

a lefolyásformának a tartama alatt miközben az elemsokaság minden tagja és a centrum folytonosan változik, *más elem az összfolymat tagja nem lehet.* Természetes, hogy az elemek változásából származó elemek nem tekinthetők más tagoknak. A mikor egy formalis elem szakadás nélkül megy át egy másik formalis elembe, az összetétel megváltozik, a lefolyásforma más lesz, az elemcsoport többi tagjai eo ipso másképp változnak, mint a hogy változtak az előbbi formalis elem mellett.

Az összfolymat ez együttlészereplő tagjai a psychológiában érzet, képzet, érzelem, indulat, akarat stb. névvel nevezett lelki elemek. A mikor tehát az összfolymat egy részében egy látó-érzetről észreveszek egy tárgyat, egy házat például, ez a ház bennem egy-néhány emlékképzetet „associál“, pl. azt, hogy mikor utoljára láttam, más volt a környéke, az emlék bizonyos érzelmekkel jár, kedvem támad megnézni a házat, egy kicsit ugyan fáradt vagyok, de végre rászánom magam, elhatározom, hogy bemegyek és majd ott megpihenek és neki is indulok az útjának — míg ez lefolyik, ennek a lefolyásnak az egységébe akárhány más elem *nem* csatolódhatik bele. Mikor a ház felé megyek, a házhoz menni akarással jellemezhetem az összfolymatot, ezalatt egy más tárgyra irányuló akarat egyidejűen nem lehet az összfolymat tagja; míg *ez* a lefolyásforma tart, más, az előbbiektől teljesen idegen képzet vagy képzetcsoport nem lehet az összfolymat tagja; psychologusoknak és regényíróknak az a megfigyelése, hogy bizonyos feszült lelkiállapotokban a tudat a legbizarrabb, legtávolabb eső associatiók színhelye, egyáltalán nem mond ennek ellent, az éppen azt mondja ki, hogy a jelzett feszült állapotokban a lefolyásformák nem folynak le zavartalanul, a lelki élet normalis egységében, hogy lefolyásukat a felmerülő idegen elemek lehetelenné teszik. A házba menésre irányított akarat nem „szabad erő“, a mit, ha egy új képzet merül fel, arra egyszerűen alkalmazhatok, a ház képzete, érzete és az akarat közt (tehát az összfolymat elemcsoportjának tagjai közt), az összefüggés sokkal bensőbb. A ház képzete az összfolymat lefolyásában éppen a házba menés akaratában feszül ki, abban az akaratban folyik le, az akaratnak szilárd eleme a ház képzete. De nem a Gegenstand értelmében, nem hogy az akaratnak „tárgya“ van, az akarat „vonatkozik“ valamire — valami különállóra. Az akarat egész lefolyásában *el van osztva* a képzet, az akaratnak

nincs olyan (észrevehető) darabja, a melyikben az ne a képzet akarata legyen, a képzetet (s az összfolymat többi elemét) az akarattól sem időben, sem máskép (mint pl. a centrumot) elválasztani nem tudom. Ez az elegyülés nem mondja-e már ki, hogy az elemek az egész lefolyásnak momentumai?

Meg kell gondolnunk a következőket: először, mielőtt a házba be akartam menni, a ház észrevétele (képzete, érzete, associált mellékképe) már megvolt a tudatomban; tehát az összetétele tetszőleges lehet, bármilyen elem combinálódhatik akármelyik más elemmel. Az összfolymat tehát nincs meghatározott combinációkhoz kötve; és ez áll nemcsak az elem-egyedekről, hanem a típusokról is, az összfolymat egy részében hiányozhatik az érzet vagy képzet, (ösztöneselekvényeknél) az érzelem, az akarat (nagyon sokszor; hogy a gondolkozásban sokkal kevesebb szerepe van, mint általában hiszik, a következő rész feladata kimutatni).

Ha tehát az elemeket abstract momentumoknak vesszük, akkor is annyit már meg kell engednünk, hogy az összfolymatról, mint egészről szokatlanul határozott és részletesen elkülöníthető momentumokat vehetünk le. Ez a „momentum“ fogalmát a qualitäts fogalmához viszi közel, ekkor a momentum sokat vesz eredeti nuanceából, realisabb lesz, inkább synthetikus, mint analytikus tényező.

Sokkal tovább juthatunk, ha eszünkbe vesszük azt a második tényrt, hogy az elemek az összfolymatban egyedül is előjönnek. Hogy ritkán, az bizonyos, de azt nem mondhatjuk, hogy ez ideális eset. Van összfolymat, mely centrum és érzet, van centrum-érzet-képzet, centrum-képzet-érezlem, centrum-érzet-képzet-akarat, centrum-érzet-akarat, centrum-képzet-akarat, centrum-akarat is, bár ez utóbbi elég ritkán. De előfordul; csak ne felejtjük el, hogy a belső észrevevés tudattalant nem ismer, ez a direct történésnek nem része; és akkor elég gyakori eset gyanánt emlékezünk a teljes szellemi ürességre (kábult félálom képek nélkül, ebédutáni fekvés a diványon) minden érezhető ok nélkül jövő hirtelen elhatározásra, a mivel felkelünk; a fölkelés legkezdetén csak centrum-akaratom van. Tehát a lelki elemek *önálló, külön észrevehető részei az összfolymatnak*, az összfolymatban olyan erős egységben találhatók, hogy mikor *egy* összfolymat-darabnak tagjai nem választhatók szét; sőt ez a szét-nem választhatás az elemcsoport specialis egységének kifejezésére

nagyon kevés. Az *elemek átalakulnak*, a képzet az akaratban szétterül, az akarat „képzetesül“, az érzelem „irányul“ az emlék érzellemmel „van átszőve“, lefolyás-formájuk (tartamuk először; azután az összefüggésük különböző tagjai) megváltozik. Tehát ez önálló, átalakuló, változó elemek az összefolyamatnak *nem* momentumai.

Az összefolyamat tehát a leírás ezen stadiumában úgy tűnik fel, mint egy részekből összetett egész, a hol azonban a részek szétválaszthatatlanul egymásba olvadnak, de ellentétben a vegyi összeolvadással eredeti formájukat nem vesztik el, hanem az egyik forma a másik formára alkalmazódik (applicáltatik, superponáltatik) az összeolvadásnak bensősége és e mellett az eredeti formák megtartása a dimenziók összetételével van a legközelebbi analógiában; azzal a különbséggel természetesen, hogy a dimenziók tényleg abstract momentumok, míg a lelki összefolyamat e dimenziói tényleg existáló (nemcsak „bestehende“, a Meinong értelmében) részek.

Ez az egész folyamat, a melynek összetétele oly speciálisan különbözik minden más összetételtől, mint említettük, ez összetétel változó elemei szerint különböző lefolyásformákat mutat. E lefolyásformák típusait részben a szereplő elemek száma és minősége határozza meg, részben az a reláció, a miben a centrummal állanak. A centrumról pedig mint valami teljesen határozatlanról beszéltünk; megállapíthattuk a tárggyal való összefüggését, a nélkül, hogy magáról közelebbit mondtunk volna; úgy hogy igazán közelfekvő a gondolat (és melyik ész-theoria nem áll ezen az állásponton?), hogy a centrum a „belső“-nek, a kiindulásnak, az eredetnek minden további qualificatio nélküli értéke. Később felmerült egy jelenség, a mi a centrumnak fogalmába egészen új elemet vitt bele: az összefolyamat totalis megváltozásánál, a choc-nál, az új centrum egy formalis elemből indul ki, arra helyezkedik át. Itt tehát nem a qualitás nélküli origo a kiindulópont, hanem egy jól meghatározható formalis elem. Akkor a centrumnak és a formalis elemnek az összefüggését pontosabban nem vizsgálhattuk, akkor nem is volt rá szükségünk. Most azonban a részeiből, a leírt specialis összetételben lefolyó összefolyamatot *normalis lefolyásában* (tehát nem choenál vagy más singularitASNál) tekintve, azt a tényt constatáljuk, hogy a centrum sohasem qualitasn nélküli kiindulópont, hanem az össz-

folyamat bármely (idői) részében az összefolyamat elmúlt (idői) darabjával *formálisan* összetartozó positio. A *formális* összetartozás alatt azt értem, hogy a belső észrevevés a centrumot az összefolyamat elmúlt darabjában állónak (pontosabban: abban a darabban mozgónak) ismeri. Vagyis a lefolyt összefolyamatdarabok, *vagy annak részei folytonosan centrálisulnak, a centrum e darabokon, vagy ezeknek részein mozog.* Tehát az a tensio, a mi a tárgynak a centrummal való összefüggését jelenti, két *adott pont* között van; a tárgyi összefüggésnél természetesen az összefüggés nem a részek közt van, hanem az *egészben*; ennek a különbségnek a meggondolása után nem gondolhatunk arra, hogy az előbbi részben élesen elhatárolt kétféle összefüggés (tárgyi és a tárgy-centrumi) tulajdonképpen egy. Sőt ezt a minőségkülönbséget nem tekintve, a mit pontosan még nem is irtunk le, világos, hogy ha úgy is vehetnők fel a két összefüggést, mint a mi a tudatfolyam *ugyanazon* részei közt áll fenn, akkor is az identifikáció gondolata előtt ott van az, hogy az összefolyamatrész nem lesz maga a centrum; a centrum az összefolyamatrésznek megint *nem* momentuma; a centrum ez összefolyamatrész nélkül is meglehet; vannak centrális positiók, a mik összefolyamatrész nélkül vannak meg; az úgynevezett tudattalan folyamatok után vannak összefolyamatok, a miknek centruma mult összefolyamatra nem támaszkodik. A centrum az összefolyamatdarabhoz hozzájárulván, azzal ugyanúgy olvad össze, mint az összefolyamatrészek egymással; csak hogy a centrum *mult* összefolyamatrészhez járul, a James gondolata, hogy egy folyamatban, a hol egy-másután jön *a, b, c* a középső időrészben, a hol a tudat főtart-

c
talma *b*, a tudatállapot ez: *b* a hol *a* már homályosan, *c* még
a

nem egész tudatosan szerepel, legalább *a* elemre nézve úgy alakul át, hogy a mult összefolyamatdarabot a centrum is köti a jelenhez; de bizonyos, hogy *abban az értelemben*, a hogy itt James az összefolyamatot tekinti, a tárgyi összefüggés az egyedül constatatálható; ő ugyanis három izolált elemet vesz fel. Az összefolyamat *egészében* azonban a centrum *egy mult összefolyamatrész jelen állapota*. Természetes, hogy ha vannak amorf elemek, akkor ezeknek centrum és tárgy közti megjelenésük még határozottabban elválasztja a tárgyi és centrum-tárgyi összefüggést.

Most azonban el kell döntenünk a legfontosabb kérdést, a mi itt felmerül, azt t. i., hogy az összfolymat egészéhez járul-e hozzá a centrum, vagy egy alkotó eleméhez. Az elemek összeolvadása ezt a kérdést értelmetlenné tenné akkor, ha a momentán centrum a momentán tárgyhoz járulna hozzá; de a momentán tárgy olyan centrumból lép ki, a mi az elmúlt tárgyhoz járul hozzá; ez a tárgy az összfolymatnak még része, éppen az által, *hogy ez a centrum helye*; a centrum azonban nem járul szükségképen az egész mult tárgyhoz; hozzájárulhat az egészhez, de hozzájárulhat az egyes alkotókhoz; a szerint, hogy melyik alkotóhoz járul, az összfolymat lefolyásformája más lesz. Az az elem, a melyiken a centrum mozog, az összfolymat vezető elemének nevezhető; ez az igazi dinamikus princípiuma a lelki törtéetésnek. A vezető elem hirtelen áthelyezése az összfolymat egyik eleméről a másikra, ez a centrum szakadása a tárgy folytonossága mellett. Ez a szakadás nem olyan gyökeres, mint a milyennel a totalis szakadásnál találkozunk; ez rögtön kiviláglik, ha a felületszerű összefüggésre gondolunk. A centrum lényegesen más, de ugyanegy centrumból jön ki az áthelyezés előtt és után az egész tárgy. Ennek a változásnak nem tartalmi, hanem dinamikai caractere van.

A centrum folytonossága melletti tárgy szakadása alatt vagy azt értjük, hogy az egész tárgy, tehát az egész összefüggő elemcsoport megváltozik. *Ez a most elmondottak után lehetetlen.* A centrum vagy az egész elemcsoporton, vagy annak egy tagján mozogván, az egész elemcsoport szakadásával szükségképen megszakad. De érthetjük a tárgyszakadás alatt az összfolymatot alkotó elemcsoport *egyes tagjainak szakadását*, a hol a többi tag folytonos marad. A szakadás az előbbieket szerint a vezető elemen nem történhetik. A szakadás az összfolymat tipikus alkatát nem változtatja meg; képzet helyett másik képzet jön, s ez az akarattal olyan módon olvad össze, mint az előbbi. A formális elemeknek más formális elemekbe való *folytonos átmenete* tehát az egész összfolymat szempontjából folytonos. Az egyes elemek szempontjából ezen esetekben szakadással van dolgunk.

HATODIK FEJEZET.

A közvetlen tapasztalás analysis-termékei, s ezek összefüggése. Az abstract tárgyfogalom és az értelmi kategória.

Magától értetődik, hogy ha ugyanazon jelenség az össz-folyamat szempontjából folytonos, a tárgy szempontjából szakadásos lehet, a két szempont különbsége az „azonos jelenség” kifejezést előre gyanússá teszi, s valószínűnek látszik, hogy e két összefüggésben a jelenségeknek két rendszerével van dolgunk, azaz végeredményben a szempont különbsége a tárgy megváltozását is előidézi. Így értendő az előbbi fejezet két utolsó mondata, helyesebben ezek postulálják azt, hogy a tárgynak csak a tárggyal való relációiban tekintett változása másrendű jelenség, mint a tárgynak az egész össz-folyamat összefüggésében való változása.

Ezt a problémát a lelki jelenségekre általánosan veti fel Meinong (Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse, idézett helyen). Így, a Meinong fogalmazásában a kérdés csak a lelki lefolyás tényeit érinti; nyilvánvaló azonban, hogy a probléma a logikának és az ismeretelméletnek elsődrendű kérdése. A *logika* nemcsak a „Reine Logik”¹ tételeinek megállapításánál, hanem a methodológiának általános részeiben mindenütt maga előtt látja ezt a kérdést. Nem igen vették észre; psychologismus és formai logika (Reine Logik) vivják a nagy harczot a logikai igazságok abszolút vagy relatív értékeiért; a „formai” logika sem tagadja, hogy az alaptételek, bár mint abszolút törvényszerűségek lényegesen különböznek a psychologia empirikus törvényszerűségétől, a lelki jelenségek abstract (vagy teljesebben és általánosabban: analysált) momentumaiban találják azt az alapot, a mi nekik a „belátás”, „közvetlen szemlélet”, „szükségyszerű” vagy „a priori” igazság jellegét bizonyítja az empirikus lefolyás a posteriori törvényszerűsége mellett. Ez analysált elemek az analysis speciális módjai szerint a jelenségeknek és ezzel a törvényszerűségeknek, — inclusive: az abszolút vagy relatív érvényesség-

¹ A Husserl értelmében, L. Log. Untersuchungen I.

nek — *különböző rendjét adják meg*. Nem célunk ebben az összefüggésben ezeket a logikai és ismerettani kérdéseket megoldani. Az egész mostani analysisünk csak egyike az erre szükséges megállapításoknak. De a tudománynak az a szükséges, azért jogos circulusa, a mely felállít egy sereg összefüggést, s ezek rendszerezésére használja azokat a rendező elveket, a miknek bebizonyítása éppen e megállapított összefüggésrendszert előzményei gyanánt supponálja (a hol vagy az összefüggés rendező elvei helyettesítendőek másokkal, vagy a principiumokat kell később más alapon bizonyítani), ez a nem ideális, de szükséges út a mi esetünk. Azaz megállapításaink teljessé tételére fel kell állítanunk néhány tételt arról, hogy az analysistermékek összefüggésrendszere, meg az analysisátlatlan egész összefüggésrendszere közt milyen, vagy legalább milyen irányú elváltozások mutathatók ki. Csak a mi esetünkre, ott is a legszükségesebbre fogunk szorítkozni.

Hogy a lelki történést közvetlenül, „direct lefolyásában“, „úgy a hogy van“, „teljes lefolyásában“ tekinthessük, először is az összefolyamat totalitását kellett visszaállítani, azaz a szokásos analysistermékek (a „lelki elemek“, „lelki képletek“ stb.) helyett az egészet tekinteni. Az így visszaállított egész vizsgálata tette lehetővé a teljes történést leírását. Természetes, hogy a vizsgálatnál az egész nem maradt analysisátlatlan; de a részeket mindig együtt, mint egy megadott egésznek alkotóit tekintettük. Általában, a hol egy változó jelenségsorozat teljes lefolyásának teljes (szemléleti) megállapítását, vagy egy bizonyos határok közt állandó jelenségsorozat teljes (szemléleti) leírását adjuk, ott mindenütt, részeire még nem bontott, vagy részeiből restituált *egész* jelenséggel van dolgunk. Az, hogy *mi* az egész jelenség, mik határai, a speciális esetekben külön-külön állapítandó meg, s ez járhat igen nagy nehézségekkel (és jár; a psychologia a legközelebbi példája), de míg az egész jelenségsorozat együtt nincs, addig a direct történése, tehát változásának mikéntje nem ismerhető meg.

Ennek az esetnek poláris ellentéte minden tudomány, a mi abstractiókról szól. Szigorúan véve ilyen tudomány csak kettő van: a „Reine Logik“ és a matematika. De igen sok tudomány — theoretikus részeiben mind, akár természettudomány, akár szellemtudomány — operál vegyesen abstractiókkal és egész jelen-

ségekkel. A tiszta abstractiók összefüggése *tisztán abstract*, tér és időtől és *minden egész jelenségtől* független; lefolyást, szemlélhető alkatot nem adnak relációik; a „rendszer“, az abstractiók alkotta „system“ *nem* alkat. Az abstractiók és egész jelenségek vagy tények vegyes rendszerében nem könnyű meghatározni a direct lefolyások és az abstract összefüggések viszonyát, főleg nehéz elhatárolni a tiszta formákat: a tisztán teljes lefolyásokat és a tisztán abstract relációkat. Ha egy igen komplikált tudományra gondolunk, például a sociológiára, szembetűnő módon látjuk a legteljesebb confusiót: idealismus és realismus a sociológiában egyaránt azon a tévhiten áll, hogy a jelenségsorozat *teljes történése* adható meg; holott az mindkét esetben erősen át van itatva abstractiókkal, s azért egész külön methodust kíván. Tudjuk azonban, hogy a tárgy az összefolyamatnak nem abstract momentuma, tehát nem tartozik ebbe a csoportba, hanem a következőbe. Ugyanis egy egész jelenségsorozatnak bizonyos szempontok szerint kiválasztott részei — tényleges részei, nem abstractiói, nem kvalitásai, nem quantitativ viszonyai — az előbbiektől különböző, jellegzetes összefüggésmódot adnak. Ez az összefüggésrendszer, ellentétben az abstractio systemák relációrendszerével, lehet történet, lehet folytonos és lehet szemléletes, ennyiben egyezik egy egész jelenségsorozat összefüggésrendszerével. Minden részleges társadalmi jelenség ilyen tényrésznek tekinthető; az okok vagy feltételek összessége nincs megadva, a jelenség egy vele összefüggő nagy egységből ki van szakítva; de a jelenségnek, egy pénzügyi válságnak, az öngyilkosság görbéje egy hirtelen változásának, etc. lehet sajátos, folytonos lefolyása, tehát olyan összefüggésformája, a mi analog az egész jelenségsorozatnak, a szigorúbb értelemben vett tények összefüggésformájával. De ez a kétféle történet, az egész jelenségsorozat és a részjelenség lefolyása a két leglényegesebb pontban tér el egymástól.

1. Az egész jelenségsorozat lefolyásában minden változás, minden összefüggés tekintetbe jön; ez által 2. oki vagy más abstract kategóriák eleve kizáratnak; az összefolyamat teljes leírásánál nem volt szükségünk az okság fogalmára. A részjelenség lefolyásában csak egyes összefüggések jöhetnek tekintetbe; az elhanyagolt részekkel való összefüggés elmarad. Ez a hiány azonban abstract kategóriák belépését teszi szükségessé, s így a hiány az ember szellemi munkájának egyik fő indítója. Az egész jelen-

ségcsoport teljes lefolyásánál a részek különmeműek, összefüggésük többféle, az egész változása pontosan megadható, de tovább nem mehet a tudományos munka. Az analysis egynemű termékeket bont ki az egészből, a mivel megadja a lehetőséget arra, hogy az egynemű jelenség alkatának megfelelő speciális problémák fogalmazhatók legyenek. Ezek a speciális problémák a fentemlített abstract kategóriák megalkotását teszik lehetővé. Legérdekesebb esete és egyszersmind a legáltalánosabb, a mitől egy másik sem független, a mi esetünk; az összefolyamat tárgyának önmagában, az összefolyamat másik részétől különválasztott vizsgálata.¹

Ennek a jellegét vázolhatjuk, de sem egész általánosságában, sem megkiváncsító szigorúságában nem adhatjuk, nagyszámú, a methodologia alapján fekvő kérdés elintézése nélkül.

Az a kérdés, hogy milyen egy analysis-termék sajátos összefüggése, az előbb általánosan az analysis logikai természetéből, azután speciálisan döntendő el az egyes esetekre külön-külön. Ennek elvégzése előtt a minket legjobban érdeklő eset egy pár jellemző vonását jelezhetjük.

Az összefolyamat másik részétől külön tekintett tárgy speciális lefolyásformája az *értelmi* abstract kategóriájának megállapítója. Ez a legnehezebb és legáltalánosabb abstractio az értelminek nem „fogalmát” adja a szokásos elmélet szerint. A külön tekintett tárgy nem foglalja magában mint momentumot azt a tapasztalatot, a mi az abstractio munkája után mint az „értelmi” fogalma szűrődik le. Azaz: az abstractio munkája *nem* a már különválasztott tárgyon működik, *nem* annak egy kvalitását (momen-

¹ Kétségtelennek látszik, hogy álláspontunkból az analysis és az abstractio mindig külön tudja tekinteni az olyan egész részeit, a hol részeket egyáltalán meg tud különböztetni. Ez az álláspont tehát ellentétbe helyezkedik a Berkeley-ével, (Principles of human knowledge, bevezetés); Berkeleyvel egyetértőleg állítja fel „Selbständige und unselfständige Inhalt” fogalmát Stumpf, Stumpf nyomán Husserl: „Wir haben in Ansehung gewisser Inhalte die Evidenz, dass die Änderung oder Aufhebung mindestens eines der zusammen mit ihm gegebenen (aber nicht in ihnen eingeschlossenen) Inhalte sie selbst ändern oder aufheben müsse. Bei anderen Inhalten fehlt uns diese Evidenz; der Gedanke, dass sie bei beliebiger Änderung, oder Aufhebung aller mit ihnen coexistierenden Inhalte selbst unberührt bleiben würden, schliesst keine Unverträglichkeit ein.“ Log. Unt. II, 227.

trumát, unselbständige Theil, modus, vagy bármilyen néven nevezék) analysálja ki, *hanem az abstractio a tárgy különválasztása*. E különválasztással az abstractio munkája be van fejezve. Az abstractio nem a kész productumot adja; az abstractio megáll egy olyan résznek különválasztásánál, a minek speciális lefolyás formája, speciális relációrendszere (mondhatjuk, hogy minden abstractioval elkülönített részrendszerhez tartozik egy relációrendszer) nem tartalmaz, nem magába foglal, hanem megalkot (lehetővé tesz, értelmez) egy új összefüggésformát. A külön tekintett tárgynak nem kvalitása, nem abstract momentuma az, hogy az értelmi kategória alá esik; ez a körülíró kifejezés nem pontos és nem akarhat mást mondani, mint hogy a különtekintett tárgy lefolyása (egy individuumban maradó idői összefüggése) értelmi lefolyás. Az összefolyamatnál ez a kategória nem merült fel, a teljes összefüggés ezt a kategóriát nem mutatja, az teljesen megérthető e nélkül. Ellenben a tárgyi összefüggés sajátossága ennek a kategóriának folytonos alkalmazása; sőt ezt a sajátosságot adakva megalkotásában nem foghatjuk fel *csak* mint értelmi összefüggést. Az összefolyamatnál elég volt a belső észrehevésre hivatkozni: ott azt mondhattuk, hogy az a közvetlenül ismert valami, a mit centrumnak neveztünk, ilyen, szintén közvetlenül tapasztalt összefüggésben áll azzal a másik, direct észrevett valamivel, a mit tárgynak, — amorf-formális elemnek neveztünk. Ez az összefüggés mindenkinek hozzáférhető, az értelmi összefüggés ellenben csak azoknak, a kik a tárgy különválasztás abstractióját már elvégezték. Ez az abstractio természetesen a kulturállapotban élő felnőtt ember legbiztosabb tulajdonai közé tartozik.

A mi az elmondottakat az eddigi abstractioelméletektől megkülönbözteti, az a következő; az abstractio különválasztja az összefolyamat másik részétől a tárgyat. De ez a különválasztott tárgy, mint analysisproductum, nem fogalom; tehát nem a különválasztott tárgy abstract fogalma; nem ennek a fogalomnak jegye (alkotója, momentuma, része, alárendelt fogalma) az *értelmi* fogalma vagy kategóriája. Az analysisproductum az összefolyamat másik részétől különválasztott tárgy a maga tényleges valóságában; ennek összefüggése az értelmi kategória.

Hogy az analysisproductum összefüggésének észrehevését szemléletnek nevezhetjük-e, hogy az abstractio megtörténte után

milyen speciális functiók kellenek ez összefüggés felfogására, arra külön vizsgálat kellene. Hogy a tárgy nem elválaszthatatlan a centrumtól, azt az összefolyamat analysisénél már érthetővé tettük, mikor a tárgy saját összefüggését, mint közvetlenül tapasztalt folyamatot megállapítottuk. Ezt a saját összefüggést kell a vele egyidejű centrális függéstől és a centrum saját összefüggésétől elválasztani. A külön tekintett tárgy speciális összefüggése alapján az értelmiség legáltalánosabb kategóriája mellé olyan kategóriák sorakoznak, a mik annál kevésbbé általánosak, mert azt mint jegyet foglalják magukban, de a tudományos észmunka legáltalánosabb elvei. (Természetes, hogy az „elv“ szónak itt nincs regulatív értelme; a normatio egész más származék.) Ezek részletes tárgyalása az ismerettan feladata; az identitás, a discriminatio, az okság stb. kategóriái.

Világos, hogy az ismeretelméleti kategóriáknak ez a származtatása elhatározó a logikának pszichológiai vagy abszolút (formális) felfogására. És minden további nélkül evidens az is, hogy a pszichológiai iránynyal ez a felfogás semminémű connexióban nincs.

A másik iránynyal *ebben* a kérdésben, a psychologismus kérdésében mindenesetre egyezik. Hogy azonban ez az egyezés a problémák egyező kezelését jelenti-e, az éppen attól függ, hogy nem invová-e ez a származtatás a formális logikáétól lényegesen eltérő principiumokat? Kiinduláspontunk azt látszik mutatni, hogy igen. Az abszolút megállapítás synthetikus principiuma helyett nekünk analitikus elvünk van. Ezek bővebb kifejtése már nem ide tartozik; az elmondottakkal megadtuk a lehetőségét, hogy az összefolyamat analysisét egypár ponttal kiegészítsük.

Bizonyos analogiát akarunk kimutatni az összefolyamat teljes lefolyása és a külön tekintett tárgy speciális lefolyása közt. Ez az analogia természetesen a tárgyak különbségében rejlő nagy differentiákat fog mutatni; de éppen e differentiák sajátos természetének kimutatása által hasznosak lesznek az előbbiek helyzetének helyes felismerésére.

Mikor az összefolyamatról beszéltünk, parancsolólag merült fel annak a szüksége, hogy az összefolyamatot a maga egészében tekintsük. Akkor konstatáltuk, hogy ez nagyon ritkán történt meg eddig, akkor se egész tisztán, akkor se menten a részletes pszichologia abstract darabjainak felhasználásától. Ugyanezt mond-

hatjuk a tárgy önálló tárgyalásáról is. A fogalmat egész tisztán, jól elhatárolva az összefolyamat másik részétől, senki sem vizsgálta.

A részletes, akár kísérleti, akár speculatív lélektan *nem* a független tárgyfogalom, nem egy ténylegesen *lefolyó* reális, tényleg meglevő, tapasztalt folyamat; általános fogalmai az abstract tárgyfogalom speciei; nem a mi tárgy-rész-jelenségünk integráns részei.

Különösebb, lehetetlenül complicált szövedéke az abstract tárgyfogalom, a tényleges tárgyi-rész-folyamat és a centrumnak azok a vizsgálódások, a mik a lelki elemek *tárgyára, tartalmára, actusára* (Act, Inhalt, Gegenstand) vonatkoznak. Csodálatos, hogy a „lelki” jelenség mint olyannak tárgyalásánál soha se jön tekintetbe az összefolyamat és a tárgyi részbe tartozó vizsgálatoknál állandó confusiót okoz a centrum örökös becsempészése: mintegy megboszulandó a részletes tárgyalást, ott a hol a totális lefolyást kell venni, vasvillával sem űzhető el. Az „Act”-ban ott lapang a centrum; az Inhaltban az az uralkodó; de ebben is benne a tárgy (mint rész), mert a tartalmakat (Inhalt) éppen tárgyaik (Gegenstand) szerint különböztethetjük meg egymástól, a tárgy pedig valami, a miben az abstract tárgyfogalom, a tárgy mint összefolyamatrész és egy, már az értelmi kategórián belül mozgó logikai fogalom mystikus keveredésben szerepelnek.¹

Maga James is állandóan együtt veszi a kettőt. Egypár analysisével foglalkoztunk az összefolyamat szempontjából és láttuk, hogy abból a szempontból nézve nem állhatnak meg, helyesebben egy igaz észrevétel hibásan van elhelyezve. Ugyanigy foglalkozhatnánk ugyanezen analysisekkel a tárgy-rész szempontjából, éppen azért, mert Jamesnél *értelmi összefüggések az összefolyamat kapcsába hozatnak*, respective ezzel magyaráztatnak. Így különösen a Stream of thought fejezetben a két szempont állandóan vegyül; a gondolat, a melynek *egésze az egész gondolat minden phasisában megvan*, ennek tipikus példája. A gondolat egésze=tárgyi; értelmi összefüggés, értelmi egység; az egész gondolat = az egész összefolyamat nem tárgyi, nem értelmi; az előbbtől toto coelo különböző, heterogen voltában azzal összemérhetetlen valami.

Óvatosnak kell tehát lenni s annak az analogiának, a mit

¹ Meinong: Über Gegenstände höherer Ordnung. Bevezetés.

fel akarunk állítani, nem szabad a két lefolyás különbségeitől meg nem engedett egyezéseket tulajdonítanunk.

Az előbbi fejezet végén utaltunk arra, hogy az összfolyamat egészében tekintett tárgy a centrum szakadása nélkül szakadást nem szenvedhet. Utaltunk arra, hogy a tárgy részei közt, a hol a tárgy már mint *analysisproductum* tekintendő, ilyen szakadások fennállhatnak, a miket az összfolyamat jelenségeinek analogiájára transformatióknak nevezhetünk, a nélkül, hogy a közös név alá foglalt heterogen jelenségeket bármiképpen identifikálnók. Az összfolyamat transformatiója az összfolyamat tényleges lefolyásában beálló tényleges szakadás, — az ott leírt kvalitású lefolyásban. A tárgy speciális összefüggésének szakadásai, a tárgy összefüggő természetének megfelelőleg, *értelmi szakadásoknak nevezhetők, a miknek előfordulása és lefolyása az összfolyamat tényleges szakadásaitól teljesen független.* Ezek az értelmi szakadások a tárgyi összefüggés (értelmi összefüggés) lefolyásában sokkal sürűbbek, mint az összfolyamat totális vagy centrális szakadásai. Az első fejezet példája az egyik typus: egy tárgyi rész (elem), a melyik egy, már bizonyos idő óta tartó másik tárgyi részt átmenet nélkül lényegesen megváltoztat. A fénypont — az ördög, — értelmi szakadás. Sokkal fontosabb a gondolkozásban szüntelenül előforduló másik typus: az előbb — *relative* — független tárgyi rész nagyobb egységbe (egy „főnév“ egy „ítéletbe“) kerül bele s ez által értelme szakadásosan megváltozik. Egy közömbösen észrevett ismerősöm — egy hirtelen jövő értékitélet, — ismerősöm más, mint az előbbi pillanatban volt. Ezt a más voltot nem lehet a nagyobb egységgel magyarázni; nem igaz, hogy az ítéletből „kivéve“, a subjectum ugyanaz marad; a subjectum igenis lényegesen más. Természetesen nem csak az ítélet, hanem akár milyen más értelmi operatio (a mi általánosabbra akar mutatni, mint a mit a „logikai operatio“ kifejez) létrehozhat ilyen szakadásokat.

Először minden esetre a logikai operatiók, ítélet, következtetés; az abstractio, általánosítás, végül és főleg a tárgy egy meglevő elemét *megváltoztatja* minden olyan új tárgyrész, a mi az előbbivel relatióba kerül. A mi alatt természetesen nem az összfolyamat szükségképpen összefüggését értjük; ez relatióba hoz két egymásutáni tagot, ez a Cornelius tétele; hanem értelmi összefüggést, összefüggést a különvett tárgyban. Mert ne felejtjük

el, hogy míg az összefolyamat szempontjából a tárgy összefüggése folytonos, a tárgy speciális értelmi összefüggésében kisebb, egymással értelmileg *nem mindig* összefüggő egységekbe tömörül — ez a suppositiónk. *Az ilyen egységeken belül* tehát minden tárgy-részpár, (a mely minden ilyen értelmi összefüggésben eo ipso relatióban áll egymással), transformálja egymást.

Ez a gondolkozás relativismusának legszélsőbb kifejezése lenne, ha nem volnának meg az összefolyamat fokozatos analysis productumainak synthetikus egységén épülő változatlan mérték-egységeink : az értelmi kategoriák.

Zalai Béla.

AZ ISMERÉS A PRIORI ELEMEI PLATONNÁL.

— Első közlemény —

„Nous pouvons conclure que le platonisme est, par son esprit, essentiellement progressif, capable de s'ouvrir à toutes les spéculations nouvelles.“
A. Fouillée.¹

Bevezetés.

1. Feladatunk. 2. Jelentősége. 3. Nehézségei.

1. Az ókori bölcsellettörténet legújabb s legkiválóbb művelői (Grote, Fouillée, Windelband, Gomperz, Natorp stb.) a problémák s azok megoldásának történeti értékelése szempontjából gyakran folyamodnak az *összehasonlítás* módszeréhez. Ez egyik eszköze annak, hogy a philosophia története kibontakozzék „a történeti régiségek“ terméketlenségéből. Az összehasonlítás ugyanis a történetírás kísérletezése a történeti fejlődés azon csomópontjainak megállapításában, melyek évezerektől is elválasztva meglepően analog jelenségeket mutatnak. Itt is egybevágó s elütő vonású jelenségek egybevetéséből következtetünk okokra és következményekre, noha szó sincs arról, hogy hatalmunkban állana történeti eseményeket s ezek feltételeinek kombinációit úgy előállítani, mint az a természettudományi kísérletekben történik. Ez a történeti összehasonlítás kiváló módszerre válik még azon kutatásban is, mely a problémák felállításának s megoldásának lélektanát czélozza.

Hogy a történeti összehasonlítás értéke mennyire szembe-
szökő s a philosophia történetírásának nem újdonsült eszköze,

¹ A. Fouillée: La philosophie de Platon. I. k. XV. l.

már Kant előtt világos. Platonnal foglalkozó rövid fejtegetésében ugyanis azt állítja, hogy valamely gondolkodónak eszméit összehasonlítás segélyével sokszor jobban meg lehet érteni, mint ő magamagát értette, minthogy fogalmát nem határozta meg elegendően s ezért néha saját felfogásával ellentétesen beszélt és gondolkodott.¹

Czélunk Kant e gondolatát magamagára s Platonra alkalmazni.

Az ismeretelmélet fejlődésének fonalán ugyanis két leg-hatalmasabb csomópont: Platon és Kant. A mit az egyik az ismerés mechanizmusára nézve bámulatos intuitióval megsejt, az a másik lángelméjében kétezer év múlva üli föltámadását; a mit az egyik a maga naiv formájában nagy félénken, burkoltan, sok mellékmozzanattól eltemetve gyanítani enged, a másik ugyanazon gondolatokat nyílt és hatalmas elmelendülettel hirdeti; a mi az egyiknél sokszor töredék, elvéve föllobbanó ötlet, a másiknál merev architektonikus rendszer, bámulatos épülettömb. Bármily óriási köztük az idő- és térkülönbség, koruk tudományának fejlettsége s iránya és ezeknek megfelelőleg az elmének kritikája: az összehasonlítás nem történeti absurdum. Igaz, hogy Platon metaphysikus a szó leggyanúsabb értelmében, sőt a legnagyobb kéjjel vonzódik a mythologia felé is, mely mint a görög világ aesthetikai vetülete, valamennyi művét elfátyolozza: mégis a görög bölcsélet első hagyományaihoz s különösen Sokrateshez híven, legjobban az ismerés problémája ingerli. S éppen e problémát illetőleg jut oly eredményekre, melyek szellemi rokonává irányt szab a gondolkodásnak. És éppen ez a körülmény igazolja legjobban vállalkozásunkat. Kant megértésének történeti föltételeihez tartozik ismerni, micsoda az ő viszonya Platonhoz. Kant maga rajongott a görög s római classikusokért, különösen a görög szellem autochton virágaiért. Ezért érzi magát szinte büszkének, mikor az eszmetanban bizonyos szempontból Platonhoz csatlakozik s már nála akarja megtalálni az ő rendszerének alapkérdését. Íme tehát ez értekezés célját úgyszólván már maga Kant tűzte ki.

Kant történeti megértése azonban nem azt kívánja, hogy mindazt philologiai pontossággal összegyűjtsük, a mit fejlődése

¹ Kants sämmtl. Werk, III. Kritik d. r. Vern. 267 l. ed. Hartenstein.

folyamában elődeitől fölszívott — ez a feladat mechanikusabb oldala, — hanem azt, micsoda történeti összefüggés constatalható közte s mesterei között, micsoda szálak rekonstruálhatók az ő elmélkedéseiből, melyek műveit más hasonrangú elmékkel egybefűzik.

A mi Kantot Platonhoz köti, az főleg az ismerés problemája. Platon az első, ki részletesen kifejti az érzékiség és értelem ismeretelméleti dualismusát s éppen az ismerés e két tényezőjének leggeniálisabb egymásvonatköztatása jellemzi Kantot. Mindkét gondolkodó matematikus; mindkettő meg van győződve az elme nagy constructiv feladatáról, ismerésünk kialakításában való prioritásáról. Éppen ez a feladatunk, hogy Platon elméletében kimutassuk az ismerés azon elemeit, melyek a tapasztalástól függetlenül tisztán elménk természetéből folynak, és minthogy ez érintkezésponthoz mutat Kanttal, Platonnak e nagy gondolkodóra való hatását s így az ő elmélete történeti hatásának értékét jellemezhesstük.

2. Azon körülmény, hogy mennyi idő folyt le az emberi gondolkodás fejlődéstörténetében, míg az ismerés a priori és a posteriori elemeinek azon éles megkülönböztetésére ébredt, mely ma minden gondolkodó előtt oly szembeszökő, igazolja azt a vállalkozást, hogy éppen e problema történeti fejlődésének egy láncszemével foglalkozunk. E problema felfogása ugyanis egész világképünk kialakításában döntő jelentőségű; szervesen összefügg a philosophia legalapvetőbb kérdéseivel. Az ismerés a priori elemeinek problemája t. i. más formulázásban így szól: mi az ismerés folyamata? vajjon csupán csak passiv befogadása a külvilág képeinek s így ismeretünk csak a tárgyak copijája vagy az elme a maga eredeti formájával, törvényszerűségével átalakítja az ismeretanyagot? vajjon világképünk kialakításának az elme avagy a külvilág a tengelye? mi adja meg az igazságnak emberileg vett absolut értékét, azaz érvényét? vajjon az ismereteknek csak mely területein lehet erről szó? hol anticipálható az elme alapján a valóság? az elme mely tevékenységei képesitenek erre? vajjon megengedik-e ezek a további magyarázatot? mikép rendeztük ezek alapján az elme birtokait? — E kérdések eldőlése egy csapásra egész világfelfogásunkat megváltoztatja s így problémánknak megadják azt a jelentőséget, hogy történeti eredetije is nyomozásra érdemes. De tételünknek fontos kos—

mologiai vonatkozásai is vannak: vajjon felfoghatjuk-e, úgy a világot, mint totalitást? a folytonosság valóban létezik-e vagy pedig a discontinuitást a jelenségek között csak az elme hidalja át?

A mult ismerete a kutatás szükségképi kiindulópontja, mert éppen a mult illúzióiban kristályosodtak ki a problémák tengelyei. Az a prioriról szóló elméletek történeti kifejlődésének ismerete szükséges ahhoz, hogy jelen állását, esetleg jövőjét megérthessük s ezáltal a gondolkodás multjának eredményeit a haladás érdekében gyümölcsöztessük.

3. Ily problémának fejlődése egy folytonosságban bemutatva, bár nem térhet ki számos, nagyon is ismert történeti jelenség ismétlése elől, a problémák fejlődésének lélektana szempontjából sem érdektelen. Egy nehézség azonban itt legyőzhetetlennek látszik. A philosophia nem úgy fejlődik, mint a többi tudományok, melyeknél annyira kidomborodik egy különös szempont, hogy csakhamar a másiktól jórészt függetlenül is tárgyalható, hanem problémái a legszorosabban függenek össze; egy rendszer — történeti praecedenseitől eltekintve — *egy* elme szülötte, mely a kérdések tömegének együttes, egységes megoldását követeli; úgy látszik tehát, hogy egyik gondolatsora a másiktól bizonyos történeti erőszak nélkül el nem választható s így egy problema fejlődéstörténetének kimutatása illusorius. De nem tűnik fel ilyenek, ha a fejlődés menetében némi utalások nyomán beleéljük magunkat a rendszerbe s a kiegészítő elemeket problémánk teljes megvilágítása céljából azonnal hozzá gondoljuk. Ide azonban erős tapintat kell, mint egyébiránt is minden reconstitúcióhoz és a rendszerek egyéni fejlődésének lélektani tényezőit sem szabad figyelmen kívül hagyni, mert különben történelmi módszertünk csak külsőleg magyaráz. Bár másrésről az is igaz, hogy a geniek alkotásait nem lehet utánképezni történelmi jelenségek segítségével, ha a gondolatfejlődés belső összefüggése tagadhatatlan is, mert a kérdés és annak megoldása csak fölvilan a lángelmében, a mit mint bonyolult lelki folyamatok eredményét évszázadok után megvilágítani nem tudhatunk, ha csak pontos írásbeli hagyományaink nincsenek.

S e tekintetben talán a legkényesebb a helyzet Platonnál, ki complex szellem, de egységes láncolat híjjával, elméjében több gondolatsor pihen, de — mint látni fogjuk — sokszor az ellenmondásoktól meg nem tisztítva, logikailag összefűzetlenül.

Párbeszédei, melyek nemcsak eszének igazi bölcséleti revelációi, hanem főleg képzeletének s érzéseinek emlékei, belső fejlődésének mérföldjelzői *egységes* álláspont híján. Nem izgatja őt az a nagy architektonikus inger, mely egy szigorúan keretezett rendszerben találja meg Aristotelesnél kielégítését; neki egy vágya van, mely rhapsodikusan tör ki belőle: szinte szemlélni az igazságot. Mint nagy gondolatvirtuóz fölállítja a maga éles ellentéteit; dialektikája azonban úgy megcsontosítja ezeket, hogy a magasabb logikai összefűzés, mely a fejlettebb gondolkodás jellemvonása, hiányzik nála. Innen van, hogy ismeretelméleti reflexiókat majdnem minden művében találunk, de elszórva, csak néhol csoportosítva s ellenmondásoktól megterhelve. E kérdések csak itt-ott phosphoreskálnak, több-kevesebb ideig s e pillanatnyi fényben kell őket leszögeznünk, hogy magunknak megtarthassuk s egy logikus egységbe, rendszerbe fűzhessük. Értekezésünk célja éppen ez elvétett kövekből ismeretelméletének mozaikját újraalkotni, és pedig főleg az ismerés a priori elemeinek szempontjából.

I.

Platon elődei az ismerés a priori elemeinek szempontjából.

4. Sokrates előtti ismeretelmélet. 5. Eleaiak, atomistika. 6. A görög matematika. 7. Sophisták. Sokrates.

4. A Sokrates előtti bölcsélet szükségképen az abszolút természetből, mint érzékileg észrevehető nagy tárgyból indul ki, keresve annak végalapját. A primitív gondolkodás a természetet vizsgálja, azt ismerni törekszik, a nélkül, hogy kutatná magának az ismeretnek fogalmát s különböző fokait; a gondolkodás a tárgyakra irányul, velük egy. Kezdetben határozatlanul választja el az elmének munkáját a tapasztalat adataitól. Mindannak észrevétele, a mi behatol tudatába a körülmények kénye szerint, elégséges arra, hogy neki az ismeretek határtalan mezejét formálja. Ha összegezi a benyomások egy sorát a dolgok ezen vagy azon rendjére vonatkozólag, szükségét érzi annak, hogy bizonyos törvényeket mondjon ki. Hiányos inductiókat alkot, de ez nem maga a tudomány. Vannak ismeretek, melyek általánosak s a jövőre való kiterjesztésük által nem vezethetők vissza az elszigetelt tények sorainak egyszerű constataálására. Az emberi

elme azon ős hajlandósága, hogy mindenütt, a hol csak teheti, kikerülhetetlenül meg akar szabadulni a tapasztalati adatok kimeríthetetlen tömegétől, már a görög gondolkodás első korszakában hatalmasan nyilatkozik. Az antik világ ez első nagy gondolkodói-ban már megvan azon ösztönszerű tűz, hogy tökéletesítse az ismeretet, a tények lajstromát lehetőleg átalakítsa rationalis ismeretté, hogy az elmének biztosítsa a maga elsőbbségét az érzékeleg jelentkező fölött.

Az elme ezen eredeti tulajdonságának érvényesülését a görögöknél hatalmasan előmozdítja egy tudományág, melynek fejlődése s álláspontja az ismeretelméletre mindenha döntő jelentőségű volt: a *mathematika*. A görög kiválóan matematikus nemzet. Már a Kr. e. VII. században tudatára ébred a matematika észből folyó voltának s innen következő megdönthetetlen érvényének. Főleg innen származik kezdettől fogva a görög gondolkodásnak azon tulajdonsága, hogy megveti, csalfának tartja az érzéket, s alkalmatlannak arra, hogy biztos tudomány alapja lehessen.

5. Az eleaiak physikája csak odavetések sora; az ő szemükben ezek csak valószínűk s csak a vélemény birodalmában maradnak s e fölé helyezik az intelligibilis ismeret, az értelem birodalmát. Minden anyagitól elvonnak s így jutnak az elvonás legmagasabb pontjára, a puszta lét fogalmára. Még Herakleitosnál a levés, a folytonos kézzelfogható változás van előtérben, de szerintük már lehetetlen a levés, a nemlét és lét egyesülése, a változás. Az elme mindenható erejébe vetett naiv hittel e tisztán logikailag érvényesnek látszó gondolat érdekében megtagadják a concret létezők valóságát, a kézzelfogható változások lehetőségét. Sőt a *speculatio* arra csábítja őket, hogy mindent egynek mondjanak, első képviselői legyenek a monismusnak. „A létet gondolni és létezni egy”,¹ „a gondolat és beszéd a lét”² — mondja Parmenides. A léttől tehát a gondolkodás mit sem különbözik, mert a léten kívül semmi sincs és minden gondolkodás csak a levő fölött való gondolkodás. A lét és gondolat azonos, a lét gondolat s a gondolat lét. Nem lehet azonban Parmenides létezője alatt tiszta metaphysikai fogalmat értenünk.

¹ Clem. Alex. *Stromata*. III. 749.

² *Simpl. in Ar. Phys.* 117., 2.

ily erős elvonásra még nem juthatott; hisz a meglevőt térbelinek, folytonos és egynemű tömegnek képzei, a mely tulajdonságok az érzéki tulajdonságokat is involválják.

Az eleaiak szerint a valódinak ismerete csak elvonás által lehetséges, s épp azért a létezőknek csak elvonó s gondolkodó vizsgálódása tarthat számot az igazságra. Innen folyik Parmenides tana, hogy egyedül a gondolkodásnak higyjünk s ne az érzékeknek, melyek csálnak. Itt már megadja a görög gondolkodás a problémákra nézve oly fontos megkülönböztetést a tapasztalati és észbeli ismeretelemek között, habár, mivel ez csak eredménye, de nem alapja metaphysikai tanainak, itt még ismeretelméletről szó sem lehet.

Míg az eleaiak csupán rationalis úton vezetnek le néhány szükségképes igazságot a lét megmaradására nézve, Demokritos kiinduláspontul fölvesz egy szinte elvitázhatatlan s minden tapasztalatot fölülhaladó elvet, mint az elme követelményét az atomokról és a *χέρον*-ról. Azon töprenkedik, hogy nem tudja, minemű minden; az érzékek csálnak; a külső benyomások, csak vélekedéseknek szolgáltatnak alapot. Demokritos újból hirdeti, a mit már az eleaiak, hogy kétféle ismerés van: egyik az érzékelés, másik a gondolkodás s az utóbbi tökéletesebb s az igazsághoz méltóbb. Az érzéki ismerés homályos, az igazság megismerésére nem alkalmas és nem biztos alap.¹ Főleleveníti a pythagoreusok tanát is, hogy csak hasonló hasonló által ismerhető meg,² hogy tehát e világnak elmeszerűnek kell lennie. Problémánkat illetőleg pedig legsúlyosabb tana, hogy valójában semmit se tudunk, mert a mélységben rejlik az igazság.³ Ez a tompa resignatio, mely szinte scepticismusba hajlik, mutatja legjobban, hogy mennyire meg volt érve a görög szellem arra, hogy a külvilágra vonatkozó elmélődéseket abbahagyva, végre saját magát fedezze föl.

6. A sophistikát megelőző korszak még sem lett sceptikus. Azon töredékes feleletek, melyek e korból az ismerésre vonatkozólag reánk maradtak, bizonyítja az elme hatalmába vetett hitüket. Felemelkedve az érzékek közvetlen adatain az értelmi

¹ Sextus Emp. ad Mathem. 66. VII. §§. 135—139.

² Ibid. §. 116—117.

³ Diog. Laert. in vit. Phroh. lib. IX. §. 72.

ismeretek felé, egy új világba tartottak, a hol néhány alapvető igazság világánál, lépésről-lépésre az elme kielégült nyugodtsággal haladhattak. Ki tudja megmagyarázni ezt a naiv bizalmat, melyet nem zavar meg a rendszerek különbözősége? Mi sugalmazta a Kr. e. V. és VI. század görög gondolkodóit, hogy bár öntudatlanul, de oly föltétlen tudatában voltak annak, hogy a priori ismerés lehetséges? Nem volt-e vakmerőség a görög elme azon önbizalma, hogy felülemelkedve a futó benyomásokon s végtelenül váltakozó véleményeken a puszta ész segítségével szükségképi igazságokat hirdet? Aligha. A *mathematika* segédkezet nyújtott ez erőszakra az ő levezetett igazságaival, melyek teljesen födték a valóságot; az evvel való analogia elhomályosította előttük a többi, csak érzékek útján szerezhető ismeretek természetét.

Egyik legfontosabb esemény ugyanis a gondolkodás történetében a görög geometria megszületése a pythagoreusok lángelméje által. Mi volt ez a görög geometria? Talán azon geometriai ismeretek lajstroma, melyeket a görögök átvettek az egyiptomi, chald és más népektől? Kelettől a görögök csak empirikus geometriát vettek át, de ők emelték az érzéki benyomások fölé elméleti tudománnyá, melynek tisztasága és szigora ellenállhatatlanul hatott az elmére s melynek törvényei alkalmazhatók voltak az égi tümenyenyekre, az universum isteni és változatlan jelenségeire. Ez az elméleti geometria mindjárt kezdetben olyan méltósággal lép föl, hogy ő mindig a győzedelmes felelet a legfinomabb scepticismusra is. Erős bámulatot vált ki maga iránt. A pythagoreusok ezeket a törvényeket teszik világnézetük sarkává: az alakokat, illetve számokat (rend, mérték, harmonia), ha mindjárt csak symbolikusan is. Az elvont gondolat ugyanis, — a milyenek a geometria elemei is, — a mi logikai tevékenységünk munkája, elménkhez van minden ízében kötve s így érthető, hogy fontosabbnak, értékesebbnek tekintjük, mint azt, a miből elvontuk, úgy hogy az elvont gondolatot tekintjük a valóságnak. „Az elvont gondolat a létező” — mennyi tévedés forrása elménk e hajlandósága.

Parmenides közel lakik Italiában a pythagoreusokhoz, Demokritos pedig az V. század legnagyobb matematikusa. Hogy rendszerükben a súlypont az elmén s nem az érzékekben van, főleg innen érthető.

Az érzéklet ezen kritikájában tehát egy új mód lép föl

a létezők (ὄντα) megismerésére: a gondolkodás (νόησις). Már Herakleitos előtérbe tolja a λόγος-t, az észrevétel nem elegendő, a gondolkodás a fő. Ez új gondolkodásnak új létre is kellett vezetni. Ez új létet készítek elő az eleaiak. A pythagoreusoknál a matematikai lét a létezés egy faja. A miket a matematika fölül, bár a porban vannak jelezve, de azért nem mint érzéki dolgok értékesek számára. A gondolkodásban keletkeztek és egyedül abban bírnak erősségüket. A matematika alakjai és számai a lét első fajtát alkotják, a létét a gondolkodásban. Ismeretelméletileg ez a legfőbb eredménye a Sokrates előtti philosophiának. Az atomistika méltatásában Aristoteles kiemeli, hogy az atomistika szerzői matematikailag gondolkodtak, sőt minden létezőt számból gondoltak, „bárha nem is magyarázzák világosan, de ezt akarták mégis mondani.”¹ Az utolsó anyag-részecskék nem matematikai pontok, hanem matematikailag gondolt abstrakciók a physikai magyarázat céljára. Ezért az atomokat egy matematikai kifejezéssel, mely minden különbséget összefoglal, mint formákat (σχήματα, ἰδέαι) jelzi. Demokritosnak könyve is van περὶ ἰδεῶν.

7. A görög ismeretelméletnek eddig vázolt multjából, melynek ismertetése Platon tanainak megalapozásához nélkülözhetetlen, kitűnik, hogy a fejlődés helyes pozitív irányt vett. Azon körülmény, hogy a matematikai ismerés természete a gondolkodásra vetette az ismerés problémájának súlyát, mutatja, hogy túlzott a sophisticának azon dicsőítése, mely egyedül neki tulajdonítja azon negatív hatalmat, mely a görög geniust fölírta saját énje természetének vizsgálatára. Olvassuk csak pontosan a sophistika előtti töredékeket, azonnal tisztában lehetünk azzal, hogy a sophisták inkább rethorikai mint philosophiai iránya nélkül is megvolt már a görög elmének az a lendülete, mely ez ismerés természetének vizsgálatára ösztönözte. Ez a lendítő kerék a matematika volt, mely a kosmocentrikus bölcselkedés közepette is állandó érdeket keltett a gondolkodás mivolta iránt. Gondoljunk csak Demokritosra.

A sophistika mint inkább szónoki irány nem foglalkozott a matematikával; pedig ez korának egyedüli exact tudománya, melynek fejlődése befolyt a philosophiai gondolkodásra. Mi e

¹ De coelo. III. 4. 302. a.

feltétel hiányában keressük főleg annak a sensualismusnak okát, mely minden ismeretet az αἰσθησις-ből származtatott. A sophisták egyik sarktétele: ne kutassuk az általános igazságokat, mert ilyenek nem léteznek; a mi érzékünk a mértéke mindennek, ez pedig változékony ismeretet nyújt. Elvetik tehát az elme legeredetibb méltóságát, semmibe sem veszik eleve minden ismerésre vonatkozó formáját. De az a hasznuk meg van, hogy az egész görög életet átható fellépésüknél fogva az ismerés természetére erősebben ráirányítják a figyelmet, mint az Demokritosból kiindulva eredetileg a maga nyugodt fejlődési medrében pozitív úton jutott volna oda.

Sokrates tudománya a nemtudás tudása volt. Nála differenciálódik először a tudás anyaga és alakja. Sokrates a formára tekintett, ezt alkalmazza bírálólág az addig létező tudásra, természetesen negatív eredménnyel. S ebben merül ki Sokrates fellépése: a felülvizsgálatban s másoknak erre való indításában. A mindennapi dolgok példáiból eljut kérdezősködésével az általános törvényszerű okig, az ítéletek logikai föltételéig.¹

Az ethikai értékelést is tisztán az értelemre vezeti vissza, a tudatnak juttat itt is vezérszerepet; a cselekvés szerinte a fogalmon alapul, a tudástól, megértéstől függ. Hatalmas lökést ad a logikai tudat fejlődésének azáltal, hogy mindent a gondolkodásra, a lélekre, az igazságra (ἀλήθεια) vezet vissza. Tőle tanulja Platon is az ethikai kérdéseknek a logikaiakkal való összefűzését. Sokrates szerint az igazi tudás a fogalmi tudás. Igaz, hogy az érzékek csalnak, de a gondolkodás biztosítja a tudást; ennek van ereje a változatlan igazságot megragadni. Ezzel Sokrates megsejti, bár még föl nem fedezi, az emberi elme autonómiáját, úgyszólván törvényhozó erejét, a logikumot. Van tehát az ismerésben bizonyos elem, mely az érzékekből le nem vezethető; van bizonyos törvényszerűség, mely szerint az ismeretek szerveződnek.

Sokrates bölcséletének alapja az ethikum volt, de ő egyszerűs mind megindítója annak a mozgalomnak, mely az ismerés

¹ Nem lehet megütközni a modern bölcséleti műnyelvnek a naiv antik tudományra való alkalmazásán. Ez nem anachronismus, csak a jogos műnyelvi értékek behelyettesítése, mert az összehasonlítás értéke csakis így tűnhetik ki.

logikai elemeinek bővebb kifejtésére vállalkozott. Eszmefonalát Platon veszi föl, ki tovább indul a logikum felfedező útján. Igaz, hogy költői lelke legtöbbször a metaphysika, sőt a mythologia homályos ösvényeire vezet, de azért logikai alapgondolata, az értelemnek az ismerést a priori formáló hatalma, néhány művéből, minden szellemeskedő conjectura nélkül, megállapítható. Az ismerés a priori elemeiről való számos megjegyzése, sőt theoriája elméjének nem egy-egy phosphoreszkáló ötlete; ő e tant alapjában megsejti, sőt rendszerének fontos gondolatává avatja.

II.

Platon eszmetana.

8. Platon eszmetanának eredete. Újabb felfogások. 9. Az idea fejlődése Platonnál. 10. Az idea immanens és transscendens mozzanata.

8. Az ismerés Sokrates szerint a fogalmak megszerzésében áll. Ezt magáévá teszi Platon, a mint az eleaiak tanát is, hogy a mi igazán létezik, az változatlan. A kettőt egybekapcsolja: az igazi ismerés csak a változatlan s örök dolgokra vonatkozik s ez a fogalmi ismerés. A dolgok lényege azok változatlan fogalma, illetve platoni műnyelven, eszméje. Ha ez igaz, továbbá az, hogy az érzéki változó és sohasem nyújthat változatlant, akkor a dolgok igazi lényege nem tapasztalással, érzékeléssel ismerhető meg, hanem gondolkodással. De hogyan? mi az előnye a gondolkodásnak az érzékeléssel szemben? mi képesíti a gondolkodást arra, hogy az érzékivel szemben a változatlan igazságot biztosítsa? Honnan ez őseredeti tulajdonsága?

E kérdésekre Platon *eszmetanának* elemzése adja meg a választ.

Problemánkra nézve a platoni ideának felfogása döntő jelentőségű. Általában két fölfogás kristályosodott ki a bölcsélet-történetírók körében. Az első szerint a platoni eszme substantia; túl van azon a léten, a melyet a gondolkodás nyújthat az érzékek segélyével, érzékfölötti léte van.

Ez első felfogás lélektani alapját abban találjuk, hogy az emberiség előtt realisnak mindig az tűnik föl, a mi magamagával egyenlő, megmaradó, a mit semmi változás nem ér; és ez a fogalmaknak semmi ellentmondást magában nem foglaló tartalma: tehát nem az egyes dolgok, melyek simultan és successiv módon

sokszoros változást és ellenmondást tartalmaznak, hanem azok kikristályosodott fogalma. Ezeket a tárgyfogalmakat főnévvel jelöljük. De nemcsak a tárgyfogalmakat. A tiszta elvonásoknak ugyanazon szójelvényök van, mint az érzéki tárgyaknak. S e tiszta nyelvi egyezés támogatja a primitív elme azon hajlandóságát, hogy erőket, tulajdonságokat, állapotokat, vonatkozásokat tárgyszerű substantiákká avat. Hisz ugyanazon szóöltönytök van, mint a dolgoknak, ezeknek is. Az erők, tulajdonságok, állapotok a naív tudatban, közbejátszván a kedély mozzanatai is, mint akaratos lények, istenek, daemonok szerepelnek. Midőn fejlődik a primitív tudat, a mythologiai substantialisálást követi az ontologiai. Bizonyos gyermekes fogalomrealismus fejlődik ki, melynek nyomait a hellén philosophia első szárnypróbálgatásaiban is megtalálhatjuk. A fogalmaknak ilyen tárgyasított típusokká való emelésétől Platon még nem tudott szabadulni. Oly magasan lebegnek fölötté az ethikai ideálok (a jó, igazságos stb. eszméje), hogy azokat csak tárgyi méltóságban tudja elképzelni. A mint az erkölcsi fogalmaknak Platon föltétlen érvényt követel, azonnal substantialisálja őket. S ezen ethikai fogalmak szolgálnak neki típusul valamennyi fogalom hypostasálásához; így lesz előtte minden idea egy-egy souveraine hatalmasság.

Platont e gondolkodásmódban nagyban támogatta művészi és ábrándozó természete, mely végtelen tökéletességgel ruházta fel ideális fogalmait, melyekben nem egy elméleti synthesis eredményét látta, hanem egy érzékfölötti realis tárgyat, melynek csak matt fényű másolatai alkotják a mi valóságunkat.

Az ideának ilyen substantialis felfogása található a legnagyobb Platon-magyarázók műveiben.¹ Újabban azonban több gondolkodó az eddigiektől egészen eltérő fölfogást hirdet.

J. Barthélemy Saint-Hilaire szerint² az idea fajfogalom, észbeli egység, mely nem változik a többségben; Platon ezeket nem választotta el az érzéki tüneményektől, nem helyezte őket

¹ *E. Zeller: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.* 6. Aufl. Leipzig. 1901. 125. l. *Th. Gomperz: Griechische Denker.* Leipzig. 1903. 2. Band. 2. Aufl. 322 l. *A. Fouillée: La philosophie de Platon.* Paris. 1904. 3. edit. I. 75—80 l. *G. Grote: Plato and the other companions of Sokrates.* London. 1865. II. 172 stb.

² *J. Barthélemy Saint-Hilaire: Métaphysique d'Aristote.* Paris. 1879. I. köt. XXX—XXXV. l.

külön metaphysikai világba. Aristoteles, ki ezt tanítja, nem értette meg mesterét.

H. Cohen rövid vázlatban¹ szintén kétséget fejezi ki a platonai eszmékről, mint substantiákról. De csak programmot ad kifejtés nélkül. Erre tanítványai A. Auffarth² és P. Natorp vállalkoztak. A Cohen—Auffarth-féle felfogást egész elméletté bővíti Natorp, úgy hogy ez egész irányt az ő nevéhez fűzhetjük.

Natorp³ arra az eredményre jutott, hogy Platon az idea alatt az elme azon a priori törvényszerűségét érti, mely lehetővé tesz minden ismerést, vagyis az elmének azon eredeti módszereit, melyeknek functiója egyedül képesít bennünket ismerésre.⁴ Ezen elmélet az ideákat a kanti kategóriák méltóságával ruhazza föl s Platon idealismusát teljesen azonosítja Kant transcendentalis idealismusával. Natorp ezt oly következetességgel, ragyogó dialektikával, szellemes összevetésekkel törekszik igazolni, hogy elméletével, mely tulajdonképen a platonismust, mint tudatos ismeretelméleti a priorismust mutatja be, bővebben kell foglalkoznunk. Ezt azonban, minthogy súlypontja a kritikai idealismuson van, Platonnak Kanttal való összehasonlítása után eszközöljük s végeredményét itt csak jelezzük. (L. később 38—41. pontokat.)

9. Hogy az ideának ily két, toto coelo ellenkező felfogása volt lehetséges, annak részben Platon rendszerének különböző időből származó volta az oka. Platon munkássága nem egyetlen egységes philosophiai meggyőződés gyümölcse, hanem fokozatos fejlődés eredménye s mint ilyen, bizonyos összefüggő változásokon ment keresztül. Ilyen fejlődéstörténete van a platonai eszméknek is. Míg eleinte a hasonló dolgok közösét, mint fajt, osztályfogalmat (γένος) jelez az εἶδος szóval, addig bizonyos történeti ponton túl az eszmének inkább metaphysikai felfogása

¹ H. Cohen: Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburg. 1879. 9 lap. — Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin, 1885.

² A. Auffarth: Die platonische Ideenlehre. Berlin. 1883. 123 l.

³ P. Natorp: Platons Ideenlehre. Leipzig. 1903.

⁴ Walter Pater is bizonyos szempontból hasonló eredményre jut. „With Platon they (ideas) are the creators of our reason... the instruments by which we tabulate and classify and record our experience“. W. Pater: Platon and platonism. London. 2. ed. Reprinted. 1905. 167 l.

lép előtérbe. Az első felfogással Sokrates talaján áll; a második már Platon költői lelkületének sajátja. E két különböző felfogást már Aristoteles szembeállította. (Metaph. I. 9. és XIII. 4.)

Tekintsük röviden át az ideának fejlődéstörténetét, mely bennünket részben új eredményre fog vezetni. Platon rendszerének legfőbb kérdése, mely műveiből folyton előtör: lehetséges-e a tudás, és ha igen, mi annak a tárgya? Ez a fausti kérdés — mint előbb láttuk — már az előző gondolkodókat is izgatta. Platon Herakleitosztól már megtanulhatta, hogy az érzéki folyton változik, levésben van, pedig csak állandó lehet a tudás tárgya. Hogy tehát tudomány létrejöheszen, az érzékiek mellett más lényeknek is kell létezniök, a melyeknek maradandóknak kell lenniök, mivel a mindig változóról nem alkotható tudomány. A tudomány lehetőségének postulatuma tehát az eszmék valósága.¹ Az állandó, megmaradó a gondolkodásban rejlik, s ez az állandó mint faj (γένος), mely nem változik, első sorban fogalom Platon számára. Az ú. n. sokratesi párbeszédekben (Apologia, Kriton, Euthypron, Protagoras, Lakhes, Kharmides, Gorgias) az eszme még nem fordul elő, mint realitas, csak fajfogalom (εἶδος). Külön is léttel bíró valóságokként elvéve már a Theaitetosban szerepelnek az eszmék. (204 A.) A Sophistesben és Parmenidesben a fogalmakban a változóval szemben rejlő egységet fejtegeti s az eleaiak alapján oda jut, hogy e fogalomegységben van minden substantialitas, a változó és sokféle nem létezik igazán. Így lettek az eszmék metaphysikai létezőkké; nem az eszme, hanem az eszmék, mert nem fogadja el az eleaiak merev egységelvét; az ideák számosak. (157 D.) Minden idea azonban αὐτῇ καὶ αὐτῇ (132 A), azaz magában is külön létezik; egyszersmind e helyen alkalmazza először a ἰδέα szót, holott addig csak εἶδος-t használt. Ezentúl Platon állandóan realis létet tulajdonít az eszméknek, melyeknek mint példáknak (παράδειγμα) csak árnyképei, másolatai e világ jelenségei. (132 D Parm.; 501 B, 597 C, 598 A stb. stb. Politeia.) Az eszmék az érzéki világtól elszigetelve léteznek (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ, 508 C, 517 BC; v. ö. Symp. 211 B, Phaidr. 247 C); az érzéki világ csak annyiban létezik, a mennyiben az ideákban résztvesz (Phaid. 74 A, 76 D, 100 D, Parm. 129 A, Symp. 211 B, Politeia 509 B); a

¹ Parmenides 135 B.

világ az ideák zavart tükörképe (Tim. 48 E, Pol. 597 A); ez is csak az ideák, mint előképek után alakul. (Tim. 28 A, Parm. 132 C, Phaidr. 250 A.)

10. Platon műveinek beható elemzése bennünket arról győzött meg, hogy az ideának *két mozzanata* van. A mozzanat fogalma egy felbonthatatlan egységnek specifikus különbségét jelenti, azaz oly különböző szempontokat, melyekből amaz egységet tekinthetjük. Ilyen felbonthatatlan egység az idea, mely két szempontból, immanens és transscendens szempontból tekinthető. Az idea ugyanis mint νοητόν, νόημα szükségképpen lélektani folyamat eredménye, a gondolkodásban keletkezik; az idea a philosophusra nézve inhaerens (προσκειμενον), gondolkodás útján mindig hozzáférhető. (Sophist. 254 A). Sokrates óta ugyanis a kosmikus léten kívül egy másik lét is van. A szép és jó, az egyenes és egyenlő, igazságos és igazságtalan stb., mind léteznek — a gondolkodásban. Ezek a létezők (ὄντα) a létező létezői (ὄντως ὄντα) s mint νοητάτα ἐν ψυχῇ a gondolkodástól függenek létrejöttökben. Mivel csak elgondolatnak és nem az érzékelésen nyugszanak, az igazi állandó, a tiszta οὐσία értékével bírnak. Az eszme ezen subjectiv, jobban immanens volta mellett egyszersmind objective is létezik, transscendens mozzanata is van. Az idea mint a sokféleség közösségének, az egyes általánosságának, a sokaság egységének, a változó maradandóságának gondolata, elménkben van. de egyszersmind egy érzékfölötti világban is (χωρισμός, τόπος νοητός, ὁπερὸυπάνου) létezik. Platon közelebbről az ideák transscendens létezését nem határozza meg. többnyire immanens mozzanatukkal foglalkozik. Az ideákat a lélek egy hyperphysikus világban szemléli is; a szemlélet azonban csakis térben kiterjedő valamire vonatkozhatik; innen következik, hogy transscendens létüket mégis térben gondolja.

Az eszme tehát csak egyoldalúlag tekinthető substantiának, mert más oldalról csak gondolkodás által hozzáférhető. Ha csak merev substantia az eszme, Platon idealismusa érthetetlen. Ha eltekintünk attól, hogy ezen ideák külön is léteznek, és a súlypontot inkább arra a subjectiv mozzanatra vetjük, hogy őket elgondoljuk, hozzájuk a gondolkodás által férközzünk — a mi egyedül lehetséges számunkra e világban — akkor az ideák úgy léteznek elménkben, mint az igazság, az ideák modern műszóval kifejezve, *érvénynyel* bírnak, mint a tudásnak minden tapasztal-

lástól független és szabályozó törzsfogalmi. Az ὄντα úgy létezik, mint az érzékek mutatják, keletkeznek, enyésznek, vannak, nincsenek, az ideák ($\text{ὄντως ὄντα, αὐτὸ καὶ αὐτό}$) azonban az *állandót képviselik a gondolkodásban*, azt, a mi sohasem változik, vagyis örökké érvényesek. A ki nem veszi észre Platon olvasásakor az eszmék ez immanens mozzanatát, az előtt az érvény mindig csak a szemléletben merevedő kiterjedés.

Az immanens és transzcendens mozzanatoknak mint teljes ellentéteknek az ideában való fölvétele nem lélektani absurdum. Gondoljunk Spinoza substantiájára; két legellentétebb mozzanatot tulajdonít ugyanazon egységnek: a kiterjedést és gondolkodást. Ez épp oly történeti és pszichológiai talány, mint Platon eszméinek kettős mozzanata.

Hogy Platon, bár más oldalról substantialisálja eszméit, az ideák ez immanens mozzanatát sem hagyja figyelmen kívül, műveinek számos helye bizonyítja, a hol a létet és igazságot grammatikailag is elválasztja. „Ha [a lélek] ahhoz fordul, a mit az *igazság* és a *lét* ($\text{ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν}$) megvilágít, akkor azt észreveszi és megismeri s úgy látszik, hogy van értelme.“ (Politeia 508 D.) Platon e soraiban egy később fontos megkülönböztetés öntudatlan alakját találjuk. Aristoteles ugyanis Metaph. VI. 2. a létezés négy fajáról szól, melyek közül ismeretelméletileg legfontosabb azon lét fogalmazása, mely „úgy létezik, mint az igazság“ (ὄν ὡς ἀλήθεια); azaz nemcsak érzéki létezés van, hanem van még ideális létezés is, mely csak gondolkozásunkban van, tehát logikai létezés, vagyis érvényesség. Aristotelesnél e tiszta logikum is a lét kategóriája alatt van, a νοῦς nála is realitás és nem a logikailag érvényes elvek összege — épp úgy, mint Platonnál —, úgy hogy fölfedezését maga sem értékesítette. Platon főnnebbi soraiban s egyebütt is, hasonló megkülönböztetéssel él; önkéntelenül kettéválasztja az ὄν-τ és az ἀλήθεια-τ -t, vagyis a concret és logikai létet, illetve érvényességet. Kant kritikájára volt szükség, hogy a kettő öntudatos megkülönböztetésében és egymásra való visszavezethetlenségében lássa minden metaphysika s így Platon idealistikus monismusa tévedését is.

A létfogalom demokritosi fogalmazása, az atomistika $\mu\eta\ \text{ὄν-}$ jának postulatuma az idea történetében mint fejlődésmozzanat szerepel, mely nem az ontológiai létezészt jelenti ránk nézve, bár

egy érzékfölötti világban hypostasálva is léteznek Platon költői intuitiója eredményeként, hanem olyan létet, mely a gondolkodásban birván létét, ismeretértéket, igazságérvényt jelent. Sokrates szerint a dolgok lényege azok fogalma; Platon tovább menve, ezen fogalmakat érzék felett létező tárgyakká emeli, de egyszersmind nem szünteti meg azért a fogalmakból lett eszméknek azon sokratesi mozzanatát sem, hogy ezek igazságot fejeznek ki, hogy ezek az észnek mint az érzéki tüneményekkel szemben való állandónak az értékei. Ez az eszméknek emberi, ránk nézve értékes a priori mozzanata szemben érzékfölötti, ránk nézve részben közönyös, mert megfoghatatlan létökkel.

A kettő viszonyát legjobban megvilágítja magának Platonnak a napról való hasonlata (Politeia. 508.) A mint a naptól a világosság, úgy jő az ideától, mint isteni erőttől az igazság (ἀλήθεια), és ez épp úgy subjectiv (mint az ismerés tartalma), a mint objectiv is (mint substantialis létező). Az első értelemben az idea νοητόν, a másodikban οὐσία, melynek erejénél fogva minden emberi ismeréstől független igazsága, örök, magában álló φύσις-e van. És a mint a nap nemcsak a dolgoknak létezésüket lehetővé teszi, hanem a szemnek is a látást kölcsönzi, hasonlóképp az eszmevilág az ἀλήθεια kétoldalúságánál fogva nem csupán mint magában létező metaphysikai substantia-tömeg létezik, hanem ama természetfölötti létezők subjectiv correlatuma gyanánt, mint a lélek fogalmi világa is. Így az ismerés Platon szerint tulajdonképp ezen subjectiv valóságnak az objectivvel való összefüggése, vagyis az eszmevilág objectiv tartalmának az általános fogalmak alapján a tudatban való világossá tétele (ἀνάμνησις). Így akarja Platon megoldani az ismeretelmélet alapproblemáját: hogyan ismeri meg az alany a tárgyat, azaz mikép lehetséges, hogy az, a mi magában létezik, egyszersmind az ismerő tudatban is létezzék. *H. Siebeck*¹ a platonai ismeretelmélet e lényegét ilyen párhuzamos sémába foglalja:

¹ *H. Siebeck*: Geschichte d. Psychol. I. 1. 226 l. v. 8. Philos. Monatshefte. XX. 139 l.

Nap		A jó eszméje	
Világosság		ἀλήθεια	
Szem	Tárgy	Lélek	Idea (οὐσία)
Látás		Ismerés (ἐπιστήμη)	
(ebből a δόξα)		(ebből az idea = νοήτων)	

E sémára való egyszeri tekintet már mutatja, miért létezik Platon szerint külön az, a mit ismerünk. A mint a δόξα számára az érzéki tárgyak egy határozott területét kell felvennünk a létező és nem létező között, hasonlóképp fel kell vennünk az ἐπιστήμη számára is a létezők sorában; vagyis az idea nemcsak νοήτων, hanem objectiv substantia is. S e tekintetben Schelling rendszerével hasonlítható össze, melynek egy ideális principiuma van, mely két párhuzamosan haladó, objectiv és subjektív szempontból fejlődik; vagyis a subjectivet fel kell tételeznünk az objectivben s akkor — romantikusan kifejezve — az egész természet a „szellem odysseája“. Nála is a főproblema: mikép ismerjük meg a világot? Ezért azon kettősséget (duplicitas), illetve polaritást, melyből a tudatot keletkezteti, előre felteszi az egész természetben, csak hogy kisebb potenciában. Az egységes absolut elv Schelling szerint az alany és tárgy, az Én és Nem-Én egysége, az absolutum; ezek polusok és egyszer az egyik, máskor a másik van előtérben. A természetben az objectiv sarok (Nem-Én) van túlsúlyban, a szellemben a subjectiv sarok. E polaritásból vezeti le Schelling az egész természetet a romantikus dialektika művészetével.

Az ideáról való ezen közvetítő felfogásunk számos túlságot eloszlát, egyszersmind Aristoteles felfogása is, a melyet Cohen és Natorp annyira megtámadott, részben igazságot nyer s lélektanilag igazoltta lesz. A platonismus, mint rendszer, nem zárt egész; ez a tulajdonsága csábított el néhány történetírót Platon félremagyarázására, de az a sajátosága egyszersmind, hogy legfőbb problémáját, az ideákét részben nyíltan hagyja, mert két mozzanatot egyesít bennök, biztosítja neki örökké eleven életét. Egyesek az ideák transcendens, mások immanens mozzanatát ragadják meg. Az előbbi tana újraéled a neoplatonismusban, a középkor realistáiban, Malebranchében, Geulincxben; az utóbbi Aristotelesben, a patristikában, Descartesban, Leibnizben, Kantban; majd Schelling-

ben s Hegelben, kik mélységesen meg vannak győződve az elme a priori mechanismusa s a valóság, az elme dialektikája s a természet föltétlen azonosságáról; Schopenhauer is platonikus. S mindjárt a modern gondolkozás megindulásakor akad egy bölcsele, ki az ideák kettős mozzanata szempontjából a legjobban egyezik Platonnal: Spinoza. Bár erősen hangsúlyozza, hogy az ideák (= képzetek) immanensek, transzcendens voltukat sem takargatja. Az ideák felújulnak nála, mint az isteni gondolkozás modulusai, melyek egyszersmind elválaszthatatlanok a kiterjedés modulusaitól; a világra nézve immanensek, és mégis végelemzésben az örök substantiának egységével való viszonyuk által transzcendensek.

Ha a platonai ideában nem volna meg az előbb formulázott immanens mozzanat, akkor a legnagyobb történeti problema volna azon természetellenes szerelem, mely a platonismusnak olyan utódokat nemzett, mint Descartes, Leibniz és Kant, kik nyíltan bevallják, hogy Platon az ő történeti elődjük.

III.

Az idea, mint az ismerés a priori eleme.

11. Az idea kétféle szerepe. 12. Az idea mint kategória. 13. Az ismerés mint az érzékelés anyagának a kategóriákra való vonatkoztatása.

11. Platonnál az ideák a jelenségek fajfogalmai, melyek abszolút formájukban e világon kívül is léteznek. De gondoljunk csak az egyenlő és nem egyenlő, a hasonló és különböző, a szép és rút, jó és rossz stb. eszméire. Hogy két tárgyat az érzékelés folyamatával kapcsolatban azonnal egyformának, egy cselekedetet jónak, egy tüneményt szépnek mondassunk, az értékelés mértékének (norma), melyre a tárgyakat, cselekedetet stb. vonatkoztatjuk, már az érzékelés előtt meg kellett bennünk lenni, melyet azután alkalmazunk a valóságra. Két követ egyformának tartunk, egy cselekedetet jónak; de maga a kő, a cselekedet nem mondja meg nekünk, hogy egyforma, jó stb. Ezt mi viszszük beléjük, az elme alkalmazza rájuk saját normáit s így ítél. Ezek a normák az észrevevéstől függetlenek, az ítéletben a léleknek (tudat) független tevékenységtől tényezői.

Van tehát több az ideák közül, melyeknek az a szerepe, hogy a tárgyakról való ítélet, általánosabban az ismerést lehe-

tövé tegyék, azaz mint elménk őseredeti functiói legyenek tényezői az ismerésnek.

Az ismerés problémája akkor vetődik fel, mikor az elme észreveszi, hogy az ismerésfolyamat több elemi folyamatot foglal magában. Az ismerés folyamatának ezen széttagolása nem a naiv tudat sajátsága, mert felismerésére sem valami gyakorlati szükséglet, sem a folyamat valami feltűnő jegye nem kényszeríti az elmét. Míg pl. a lélekfogalom története idősebb, mint maga a philosophia, mert már a primitív ember a testet és lelket egymástól elválasztja, addig az ismerés folyamatának tagolása már böleseleti elmélődés eredménye.

Az ismerésben két elemi folyamat van, az érzékek és az értelem munkája. A kettő a primitív gondolkodásban nem differenciálódik; az észrebevétel egybeesik az értelem tevékenységével, a gondolkodással. Homerosnál a *voiv* épp úgy vonatkozik az érzéki észrebevételre, mint a megfontolásra, a gondolkodásra.¹ Klasszikus példa a gondolkodásnak az érzéki észrebevételrel való azonosítására a siketnéma és vak Laura Bridgeman nyilatkozata; egyszer ugyanis, midőn megszámlálta érzékeit (tapintás, ízlés, szaglás), rövid fontolgatás után a maga módján így nyilatkozott: „mégis négy érzékem van: a gondolkodás, orr, száj és ujjaim“ (think and nose and mouth and fingers); a gondolkodást egyenesen az érzékekhez számította.²

Ha a primitív ember lelki életünk e két fontos és szembe-
szökően különböző működéseit azonosítja, nem csodálkozhatunk, ha oly éles gondolkodású nép, mint a görög fejlődése is, Platonra vár, hogy e fontos problema megszülessék.

12. Platonnak az ismerés pszichológiai folyamatáról való legértékesebb gondolatait a Theaitetos, Phaidon s Philebos tartalmazza. Az észrebevétel folyamatát így magyarázza: „Tedd föl, hogy a test valamennyi változása közül némelyek már előbb magában a testben véget érnek, mielőtt a lélekbe átmennek s azt változás nélkül hagyják; mások azonban a lélekbe is hatnak a testen keresztül s mindkettőben közös, de sajátos, rázkódásszerű állapotot hoznak létre“ (Phileb. 33 D). Vannak tehát

¹ Wilhelm Jerusalem: Die Urtheilsfunction. Wien. 1895. 37 l.

² W. Jerusalem: Laura Bridgeman, eine psychologische Studie. 2. Abdruck. Wien. 1891. 54 l.

olyan benyomások, melyek nem érik el a minimális ingernek azt az értékét, hogy az érzetklüszöböt átlépjék s ezek nem lesznek tudatosak, mások ellenben olyan erejűek, hogy tudatosakká válnak. Az észrevétlenek, a nem tudatosak a lélek (tudat) előtt rejtve maradnak (τὴν ψυχὴν ἡμῶν τῶμεν λανθάνειν. 33 D.) Az észrevevés tehát a test és lélek közös gerjedelme által létrejött mozgás (34 A). Szükséges hozzá érzékszerv, de szükséges egyszersmind a lélek (tudat) tevékenysége is. Ezen mozgásbenyomásokat őrzi meg az emlékezet s szolgáltatja az anyagot a gondolkodásnak. Lelkünk könyv (38 E), melybe az észrevevés írja betűit; hogy azonban ezek a lélek igazi birtokaivá váljanak, e folyamat nem pusztá elfogadás. Az érzékelés elemzése ugyanis azt mutatja, hogy jóllehet szemünkkel látunk és fülünkkel hallunk, de a különböző érzékszervek útján nyert érzékleket össze is kell kapcsolni. s ez a kapcsolás a lélekben (a tudat egységében) többé már nem az érzékiség munkája. „Az ugyanis nagyon furcsa volna, ha miként a trójai falóban a katonák, akként feküdnek egymás mellett a mi sok érzékletünk s hogy valamennyi nem *egy* szellemi helyen *egyesülne*, mondjuk ezt léleknek, vagy a hogyan tetszik. (184 D Theait.) Íme a kanti tudat-egység a maga naiv formájában.

A különböző érzékleket egymásra vonatkoztatjuk; ez nem olyan tevékenység, mely érzékeink munkája, mert hisz az érzék útján szerzett ismeretelemeinket nem maga az érzék őrzi meg. Az időileg különbözőt egyszerre állítjuk magunk elé s összehasonlítva ítélünk. (Theait. 186 AB.)

Az ítélet a hasonlóság és nem hasonlóság, egyenlőség és egyenlőtlenség, egység és többség stb. szerint történik. Ha két körre vagy fára azt mondjuk, hogy egyenlők, az egyenlőség kategóriájának előbbinek (a priori) kell lenni az egyenlő tárgyaknál, mert hogy egy mértékre vonatkoztassak valamit, a mértéket előbb kell birnom. „Mielőtt látni, hallani, vagy többi érzékeinkkel élni kezdtünk volna, már előbb kellett magának az egyenlőnek ismeretét birnunk, hogy micsoda az, ha az egyenlő tárgyakat, melyek érzékeink alá esnek, *rávonatkoztatjuk*.“ (... εἰ ἐγγέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθησέων ἴσα ἐκείνῳ ἀνοίσσιν. Phaidon 75 B; v. ö. 76 E).

Itt az a priori születéshelye egész naivitásában. Ez alapfogalom egyszersmind bizonyos mythosi eredendő bűnnel születik. Az ismerés képessége épp úgy transzcendens, mint az a

tárgy is, melyre vonatkozik, minden érzéki fölött való régióban szunnyad. De van a kettő között bizonyos függési viszony, mely ez érzékfölötti létet a vele egyszületesű gondolkodással összekapcsolja. A gondolkodással ama lét megközelíthető, egyik a másikra nézve nem transzcendens.

Platon — mint láttuk — az egyenlőségnek bizonyos kategoria-méltóságot kölcsönöz, azaz olyan functiót, mely által egyedül lehet egyenlőknek gondolni tárgyakat; az elme e törzsbirtokára kell vonatkoztatni őket s csak aztán itélni egyenlőknek vagy nem egyenlőknek. Elménknek más hasonló eredeti birtokai is vannak (nagyobb, kisebb, egy, több stb.), melyekre visszaviszszük az érzékek által látott, hallott dolgokat s ekkor azt tapasztaljuk, hogy ezek sohasem egészen olyanok, mint amaz eredeti törzsalakok. Mivel pedig azok csak az érzéki dolgok útján ismerhetők meg s mégis tökéletesebbek ezeknél s mivel azonnal, a mikor csak érzékelni kezdünk, velők vetjük össze az érzéki tárgyakat, melyek sohasem földhetik tökélyben azokat: világos, hogy már meg voltak elménkben, mikor érzékelni kezdtünk. (Phaidon 74 E; v. ö. Aristot. Analyt. post. B. 19.)

Ha két dolgot egyenlőnek nevezünk, ítéletünk egész tartalma ellenére tagadjuk tökéletes egyformaságát, mert ha ezek egyenlők volnának, a két dolog számunkra egybeesnék és meg nem különböztethetnénk.

Éppen ez mutatja, mily közel járt Platon az értelem a prioritásának, a logikumnak, mint az értelem eredeti törvényszerűségének felfedezéséhez.

Platon nemcsak a logikai értékelés számára vesz fel ilyen a priori törzsfogalmakat, hanem az ethikai és aesthetikai értékelések számára is, sőt ezeket sokkal fontosabbaknak tartja amazoknál. Természetesen nincsenek e fogalmak nála differentálódva; annál kevésbé a szép és jó fogalma, melyek complexuma a görög életben általában, így Platonnál is, részben más értékelés eredménye, mint nálunk.

13. A *Phaidon* 76 D—77 B részének azon problema a középpontja, mikép lett részese elménk azon fogalmaknak, melyeknek az érzékiség nem nyújt kellő alapot. Igaz, hogy minden ismerés az érzékeléssel indul meg, a mint ezt bőven kifejti majd Aristoteles: addig semmit sem láttunk, hallottunk, míg a világosság, a hang nem ingerelte szemünket, fülünket.

A látás, valamint a többi érzék képzeiteit is azonban összehasonlítjuk, összekötjük és elválasztjuk egymástól. Ez bizonyára már nem az érzékelés dolga. Itt szükségünk van bizonyos a priori törzsfogalmakra, melyek az elmfunctiókat, mint vonatkozásokat (ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθητικῶν πάντ' ἀναπέρομεν 76 D) véghhezviszik. *Az érzékelés és ez a priori fogalmak egymásra-vonatkozásából származik a megismerés.* Íme a criticismus egyik legfontosabb pontja Platontól megsejtve, sőt részben kifejtve. Hogy megmagyarázhassa az ismerés e constructióját, felteszi, hogy a lélek egy előbbi létéből hozta magával kategoriáit (egyenlőség, hasonlóság, nagyság, kicsinyiség, szépség, jóság stb.), melyeket e jelen világ tüneményeire alkalmaz. Ha elménk híjjával volna ez eredeti, a priori fogalmaknak, nem tudna itélni, következtetni, az ismerés lehetetlen volna, egyszóval nem volnánk eszes lények; volnának ugyan képzeiteink, a mint az állatoknak is vannak, de hiányozván elménk összefoglaló sémái, nem tudnók érzékleteinket a gondolkodásnak, azaz logikai feldolgozásnak tárgyaivá tenni.

Mindebből kitűnik, hogy szoros összefüggés van az érzékiség és a törzsfogalmak közt. Az érzéki dolgok nem nyomják pusztán a lélek viaszába pecsétöket, az elme is közreműködik; amazok csak az anyagot szolgáltatják mint szükséges kiindulópontok az ismeréshez. Az ismerés a tapasztalással kezdődik, a nélkül, hogy tisztán onnan származnék. Ennek bizonyítása a Thaeitetos főcélja Protagoras sensualismusával szemben, mely szerint minden ismerés tulajdonképen észrevétel és semmi más.

Platon az ismerés ilyen a priori elemeitől nemcsak a törzsfogalmakat, hanem bizonyos törzstételeket is vesz fel a Phaidonban (100 A—102 A). Nem határozza meg pontosan az elme ez eredeti alaptételeit, csak hangsúlyozza, hogy mindig azt a tételt veszi alapul, melyet legszilárdabbnak tart s mindazt, a mi vele megegyezik, igaznak fogadja el, a mi ellenkezik vele, nem tartja annak (100 A). E szinte Descartes¹ elvével szóról-szóra egyező rationalistikus tételt bővebben is kifejti.

Pusztán az érzékiség alapján alkothatunk helyes ítéletet, de ha nincs az elme alaptétele által igazolva, nem. sokat ér. Ilyen igazolás az elme megokolása. Leibniz principium rationis

¹ Descartes: Discours de la methode. Deuxième partie.



sufficientisét Platonban kifejtve megtalálhatjuk (Menon 98 A, Gorgias 508 E). Platon az elme e törzsbirtokát gyönyörű hasonlattal világítja meg. Daidalos faragta ki először a szobrok tagjait, ő állította először mozgó helyzetbe a szobrokat. Ezért a monda szerint Daidalos szobrai mozognak s ha valaki meg nem köti, elszaladnak. A tapasztalati vélemény mint helyes ítélet olyan becses, mint egy daidalosi mű; de nem állandó, ha az alap kitalálása, mint vas és gyémántok, meg nem köti, azaz ha az elmenek szükségképi feltételeiben nem gyökerezik.

Az azonosság és ellenmondás elvét is számos helyen hangsúlyozza, bár mint a priori logikai elveket külön öntudatosan nem formulázza.

Kornis Gyula.

(Folyt. köv.)

A FORMA JELENTŐSÉGÉNEK EMPIRIKUS VIZSGÁLATA A MŰVÉSZETI ALKOTÁS PSYCHOLOGIÁJÁBAN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL MICHELANGELO SZOBRÁSZATÁRA.

— Első közlemény. —

I.

Michelangelo művészetének a megítélése nem volt minden időben egyforma. Kortársai mindenkifelett becsülték, tanulmányozták, utánozták s még életkörülményeit is apróra feljegyezték. A XVII. század utolsó évtizedeitől kezdve a születő újclassicismus az ostorozott barokk művészettel együtt, a melynek a megszületéséért őt tették felelőssé, őt is elítélte. A XIX. század közepe táján, Angliát kivéve, mindenütt közkeveltségnek örvend s az 50—70-es években bőséges irodalma keletkezett. Majd kevésbbé lelkesedtek érte s kevesebbet írtak róla. Az utóbbi években azonban megint nagy kedvvel és figyelemmel foglalkoznak vele: újabban róla szóló könyvek és cikkek nagy sokasága jelent meg.

Az egész irodalomnak, egy-két nagyrészt stilkritikai jellegű apróságot leszámítva, általános hibája, hogy a mester művészetének jóformán csak a tartalmi részével foglalkozik, a formai elemeket szinte figyelmen kívül hagyja.

E dolgozat feladata a formák elemzése segítségével egyfelől általában empirikus módon vizsgálni a forma jelentőségét a művészi alkotás psychológiájában, másfelől pedig különösen Michelangelo művészeti gondolatvilágát felderíteni.

II.

Michelangelo maga adja meg az indulópontot művészeti gondolkodásmódja megállapítására. Éppen nem tartozott a hiú egyéniségek közé, személyes dolgairól nem szívesen nyilatkozott, de határozottan érezte individualitását s kedvező pillanataiban

nagyon jól tisztában volt önmagával. A mit ez a komoly lélek magáról mond, azt elfogadhatjuk indulópontul; vizsgálat közben úgysis kritikai megvilágítás tárgya lesz.

Első művei szobrok voltak s ő magamagát mindig szobrásznak tartotta. Általánosan ismert az az adoma, a melylyel állítólag a mester maga szokott élczelődni, hogy az anyatejjel szívta magába a szobrászatot.¹ Leveleiben, különösen mikor festészeti alkotásokkal foglalkozik, szobrásznak írja alá magát.² Törhetetlenül ragaszkodik szobrászati terveihez s mindenkép el akarja háritani magától a festészeti feladatokat s még élete végén is mindig fájlalja, hogy szerencsétlen körülményeinél fogva el kellett hagynia a szobrászattal való foglalkozást, a mely pedig lelkének leginkább megfelelő volt, a melyre igazi, komoly hivatottságot is érezett.³ Versei telve vannak a szobrászathoz vett hasonlatokkal — egyik versében pedig határozottan kijelenti, hogy a legnagyobb művész leghatalmasabb gondolatait csakis a márvány foglalja magában.

Természetes, hogy ezt állítani túlzás, de e túlzás mögött igazság rejlik — legalább Michelangelo egyéniségét illetőleg.

Vajjon megerősítik-e Michelangelo művei ezt az állítást? Ha igen — akkor szobraiban jegyeket kell találunk, a melyek erősen plastikai jegyek. A szobrászatnak is megvannak a maga törvényei, a melyek részben az anyag természetéből, részben azokból a lelki funtiókból származnak, a melyek a szobrászi látás (plastikai képzetgyűjtés) és szobrászi utánzás (plastikai képzetreproductio) alkalmával szerepelnek. Melyek ezek, micsoda követelményekkel járnak a szobrászatra általában s megtalálhatók-e e követelmények Michelangelo szobrászatában?

Nincs szükség a szobrászat elméletének a részleteire. Elég a látás és az utánzás néhány főbb mozzanatát megjelölni.

Mindenekelőtt ki kell emelni, hogy más a szobrászat tárgya és más a festészeté. A festő a jelenség utánzatával együtt a tér utánzatát is előállítja, a melyben a jelenség eredetileg volt, vagy a melybe azt beleképzeli. Továbbá úgy a jelenségnek, mint a térnek valójában csak két dimenzióját utánozza, a harma-

¹ Condivi ed. Frey — Berlin, W. Herz 1887 — 10. lap.

² L. Milaresi: Lettere di M. B. Firenze 1875.

³ Condivi ed Frey: 28. l.

dikat pusztá látszattal pótolja. Részben ebből a körülményből vezethetők le a festő eljárásának egyes sajátosságai. A szobrász a festővel ellentétben a testet kiveszi a térből s önmagában eredeti környezetének figyelmen kívül hagyásával ábrázolja. Továbbá valóságos anyagi individuumokként állítja elő alakjait. A szobrászati utánzatok igazi testek, valósággal kialakított 3 dimenziójuk van, épp úgy, mint a természeti testeknek. Világos, hogy a kétféle eljárásnak más és más optikai feltétele van. A festő távoli látásból, a szobrász közeli látásból keletkezett képzetek nyomán utánoz.¹ A közellátás nyomán keletkezett képzetekben vizuális érzeteken és képzeteken kívül, mozgási és izomérzeteknek és ezekből alakult képzeteknek is van részük.

A tapintási érzetek és képzetek azonban szintén mozgás és izomérzetek és képzetek synthesiséből alakulnak.² Ezek tehát nagyon analog természetűek a közellátásnál szereplő mozgási és izomérzetekkel és képzetekkel. Ezért a közellátás alkalmával még tapintási képzetek is járulnak, mint segítő tényezők a közel fekvő tárgy észrevése alkalmából, a melyek néha annyira erősek, hogy a test valóságos megtapogatására ingerelnek bennünket. A szemmel is valóságos tapogatást kell végeznünk a tárgy megtekintetése érdekében.

De a tapintási képzetek sajátossága, hogy sohasem terjedhetnek ki nagy területre, az egésznek egyszerre csak igen kis tömegét vehetjük tudomásul, folytonos tapogatás és szemaccommodatio útján képzeteket alkothatunk az egyes részletekről, a melyekből magunk rakjuk össze a jelenség egészét. Következik, hogy a közellátásnál, a mely a szobrászi látással identikus, — tehát már a szobrász alkotása előtt, pusztán az alkotáshoz szükséges képzetek összegyűjtésénél — nagy mértékben működik közre az ész synthetikus tevékenysége. Ez az első kiemelendő sajátosság a szobrászi alkotás pszichológiájában.

Már itt a részletbenyomások lassú gyűjtésénél és állandó fixirozásánál erős szerep jut a figyelemnek s ezzel együtt a pszichikai concentrációnak. Az alkotásban még nagyobb mértékben jut ez kifejezésre. A szobrászat tárgyának a természetéből követ-

¹ Hildebrand: Das Problem der Form in der bildenden Kunst. Strassburg, 1893.

² Jodl: Lehrbuch der Psychologie. 2. Auflage. Stuttgart und Berlin, 1903. I. 285—316. I. és 394—99. I.

kezik, hogy a szobrász számára rendelkezésre álló kifejezési eszközök aránylag nagyon csekély számúak. A festőnek a testforma mellett a világítás és az árnyék, színhatások, tér- és levegőperspectiva, továbbá a relatio, a melyben a jelenség a többivel van, segít kifejezésre juttatni a művész mondanivalóját. Itt az egyetlen rendelkezésre álló kifejezési eszköz az emberi test önmagában, a többi valóságtól teljesen elszigetelve. Hogy a kifejezendők kétségtelen módon kifejeződjenek, ennek az egy eszköznek roppant kiaknázása szükséges: egyszóval óriási concentratio. Ábrázolandó az emberi test. Kifejezésre juttatandó az életnek ezer és ezer apróbb és nagyobb physikai és lelki körülménye, mely a művész phantasiájában él s mely oda a valóságból előttünk ismeretlen módon bejutott s egyéni formát öltött — s a mely a valóságban mint sokféle viszonyból való összhatás resultansa tűnt fel. Most ugyanezeket a physikai és lelki motívumokat kell kifejezésre juttatni magán az izolált emberi testen, tekintet nélkül minden egyébre, a mivel a valóságban együtt volt. A kifejezési eszköz a test tömege s a test egyes tagjai. A tömegek és tagok megmozdulnak s minden egyes mozdulat kialakításánál ezer és ezer képzet concentráltatik abból az egy szempontból, hogy megmérjük a testmozdulatot, vajjon mennyire képes a mondanivalókat minden egyébre való tekintet nélkül határozottan kifejezni. Ez a concentratio a plastikai alkotás második feltétele. Mindig figyelemmel kell azonban a szobrásznak lenni arra, hogy az egyes részletek az egész egységét meg ne bontsák. A szobor három dimenziójánál fogva feltétlen anyagi individuum, a melynek darabokra tagolása ellenkezik a szobor anyagi természetével. Ez az alkotásban megnyilatkozó synthetikus észtevékenység — az anyagi individuum megtartására, az anyag compactságának megőrzésére irányult törekvés a plastikai alkotás harmadik feltétele.

Ekként a szobrászi látás és utánzás feltételeiből, továbbá az előállítandó tárgy és rendelkezésre álló anyag természetéből következnek azok a kívánságok, a melyek a szobrászi alkotás feltételei. A képzetgyűjtésnél kifejlődött synthetikus erőre van szükség, mely az egyes részletekből ki tudja alakítani az egész jelenség képét — gazdag lelki élet mellett óriási concentratio-képesség, a melynek alapján a művész az egyes mozdulatok és tömegelhelyezések kifejezőképességét valóságos kritikai

megvilágítás tárgyává teszi, abból a szempontból, vajjon mennyiben alkalmas physisikai és lelki élmények erőteljes kifejezésére — s igen erős synthetikus észtehetség, a mely minden concentratio daczára, a szobor szoborszerűségét, határozott anyagi individuumát, egységességét, compactságát tökéletesen meg tudja őrizni.

Anyagi individuum megtartása (compactság), lelki concentratio, synthetikus észtevékenység mind a legnagyobb mértékben kifejlődve mutatkozik Michelangelo szobrászatában.

III.

Az anyagi individuumnak, a szobor testtömeg-együltitartásának határozott érvényrejuttatása, ámbár szobrászati alaptörvény mégsem uralkodik minden időben egyformán. A franciaországi csúcsíves szobrászatban, a hol a szobornak decoratív szerepe van, a hol az egyes szoboralakok voltaképp nem is nagy jelentőségűek, csak az egész decoratio-rendszer együtt képez egészet, ott az egyes szobrok tömegci nem válnak külön egymástól. A decoratio-ban az egyes alakoknak nincs önálló jelentőségük s ezért, de helyzetük kötöttségénél fogva sem lehetnek élénk mozgásban. A test tagjai szükségképp együtt maradnak. Az olasz félszigeten már a római császárság kezdetén megfogyatkozott a szobrászat compactsága, a byzanci hatás sem kedvezett neki, utóbb pedig az északi művészet hatása volt az, a mely Olaszországban a compact természetű szobrászat érvényesülését századokon át megakadályozta. Az északi csúcsíves építészet megszabta keret a test tömegeit ugyan nem darabolta fel, de az arányait megváltoztatta, az alakok rendkívül hosszúak, gyöngék, karcsúak, törékenyek lesznek. Ott az aránylag csekély mozdulat és decoratív keret révén a compactság érvényben marad; — a test kevés mozdulatát a contraposto-törvények szabályozzák, a melyek a testegységet egyensúly által teljesen épségben hagyják. Az olasz szobrászat azonban idejekorán elveti a decoratív szerepet, az egyes művek önmagukra szorítkoznak, sem építészeti, sem másféle kerettel nem igen törődnek, s a tartalom kifejezésére erős mozdulathoz nyúlnak. De a korán kifejlődött és mindenfelé elterjedt francia csúcsíves testarányok az erős olasz testmozdulattal nem férnek össze. Az alakok túlságosan kihajlanak, hátra, oldalvást, a ruhák, követvén a test mozdulatát — még fokozzák

a testalak összefüggéstelenségét. A test egyes tömegei valósággal szétválnak, az anyagi individuum darabokra szakad; az egyes részek is érthetetlenekké válnak, a szobormű hatása teljesen kielégítetlen. Az olasz szobrászat valóságos küzdelmet vív ez ellen az állapot ellen. — Hosszas kísérlet után Donatello jutott valamelyes módon dülőre Szt. György alakjában. Az arányokat még nem bántotta, de a mozdulatban lehető kevésre törekedett. A két lábat egyforma szilárdan helyezi el, a mellett kifeszíti, a respiratio-képességet fokozza, a mozdulat aránylag csekély s még az is el van jórészt a nagy pajzszaal takarva, a kifejezés az arcra szorítkozik. Innen származik physiognomiái művészete.¹ Ez azonban nem végleges megoldás. Tulajdonképp ellenmond az olasz művészeti törekvéseknek, a melyek a mozgást nagyon is kedvelik. Ő maga, de számosan kortársai közül, így különösen Ghiberti, más expedienshez fordul. Lemond a jelenségek izolált, szobrászi ábrázolásáról, a domborműhöz fordul és ott a jelenséget csoportosan az őt körülvevő térrel együtt, tehát festőileg ábrázolja — s ekkor nincs többé szükség az anyagi individuum megtartására.

Szobrászati felfogása tekintetében az előzményekkel szoros kapcsolatot nem mutatva, a művészeti ösztönszerűség ősi jegyében, tűneményként jelenik meg a XV. században: Jacopo della Quercia. Eleinte próbálkozott a csúcsíves szobrászattal is. Luccai oltárán határozottan látszik, hogy a drapéria segítségével mint iparkodik a testtömeget látszat szerint együtt tartani s mily kevés sikerrel. Későbbi művein legtermészetesebben oldja meg a compactság nagy problémáját. A testmozdulat olasz szobrásznak elengedhetetlenül szükséges követelmény. A compactság a szobrászi hatás alapfeltétele. Ha ezt a compactságot mozdulat esetén a csúcsíves testarányokkal el nem érhetjük, a mozdulatot el nem vethetvén, el kell dobnunk a csúcsíves testarányokat s olyan természetűeket alkotni, a melyek minden mozdulat ellenére az alak egységét tökéletesen megőrzik. Ezért lesznek a testek nála hirtelen annyira hatalmasak, szélesen megtermettek, vállasak s azért lesz a compactság sikeres megvalósulása után a mozdulat még élénkebb és féktelenebb.

¹ Willy Pastor: Donatello. Eine evolutionistische Untersuchung auf kunsthistorischem Gebiet — Giessen 1892.

Nemsokára utána megjelenik Michelangelo. Négy művét. a Madonna della Scalát, a Kentaurok harcát, a bolognai S. Domenico siremlékén lévő anyalt s végül a Pietát, felette érdekes és tanulságos lesz ebből a szempontból közelebbről megvizsgálni.

A Madonna della Scala legelső műve. Mária a gyermek Jézussal ábrázoltatik.¹ Mindenekelőtt feltűnnek Mária hatalmas testformái, melyek még a XV. század végén egészen szokatlanok. Ez némileg az erőteljes mozdulat ellensúlyozására szükséges. A jobb lába jobbra oldalt van lendítve s a bal láb alá dugva. a törzs balra fordul. a fej jobbra előrehajlik, a jobb kar hátulról előrenyúl s az emlőkről a ruhát emeli fel, a bal a test mellett oldalt előre helyeztetik. A sok mozdulat daczára a test egésze együtt van tartva. A lábak, a középtest a koczkával együtt, a melyen Mária ül, továbbá a felsőtest két compact tömeg. de a kettő a lábak és kezek mozdulata által össze van foglalva. A nyaktól kezdve a kezeken és az előrenyújtott bal láb széle mellett végig egy ferde vonal húzható, a mely a tömeg-compositiót erről az oldalról teljesen lezárja. míg hátul a válltól lefelé egy ugyanilyen függőleges határvonal húzódik. A testalkat nagy arányainál fogva egyes testrészek elhelyezésében különös lendület mutatkozik (fej, két kéz, bal láb), a mely a tömeg zárttságát s az ebben gyökeredző erő kifejtést nagyban fokozza. Még egy dolog feltűnő. Daczára az élénk mozdulatnak, a gyermeknek rendkívül csekély helye marad. Ebbe a kis helybe valósággal be van gyömöszölve s még így is igen erős mozdulatot kénytelen tenni, hogy anyja emlőjéhez hozzáférjen.

A Madonna-ábrázolásban mindig a gyermek elhelyezése volt az olasz szobrászat legnehezebb kérdése. Mária és Jézus — az olasz művészet mozdulatkedvelő voltából természetesen következik — idején relatióba lépnek. De ez a relatio a jelenség compactságát veszélyezteti. A kettő egymástól könnyen különválnak, pedig nemcsak a szobrászat természeténél fogva, hanem tartalmi kívánságoknál fogva is együtt kellene maradnia. Némelyek. különösen a Robbiák, a mozdulat intenzitásával alkudoznak: Donatello Máriája a gyermeket magához szorítja, sokszor a fejét is feléje hajtja. A compact jelleg megmarad. — de különösen Donatello utódainál, Desiderio da Settignano, A. Rossellino és

¹ Firenze — Casa Buonarrotti.

B. da Majanonál erős genreszerű vonás lép a madonna-ábrázolásba, a mely tulajdonképp az eredeti tartalmi momentummal már contradictorius. Michelangelo másképp oldja meg a kérdést. Mária élénken mozog, de egész alak — tehát sok testtömege van és pedig hatalmas, nagy formái, a melyeknek az elhelyezésére az egész rendelkezésre álló terület szükséges. A gyermeknek alig marad valami helye, de azért relatióba lép az anyjával, keble felé fordul, anyja emlőjét fogja s teljes erővel szívja magába az édes anyatejet. Hogy ezt végezhesse, a szűk helynél fogva élénk mozgást végez, de épp a szűk helynél fogva, a melybe a kettős test tömegei elhelyezkedni kénytelenek, nem eshetnek szét, hanem megmaradnak compact egésznek. Fokozza ezt, hogy Mária teljes profilban van, a mi szintén újítás s az ilyen lapos reliefnél az összefüggés hatását nagyban fokozza.

Az ilyen lapos dombormű azonban nem nagyon alkalmas szobrászi gondolkodás erősebb érvényesítésére. Igen közel áll a sík ábrázoláshoz s nagyon alkalmas festői hatások keresésére. Nagyon jellemző, hogy Michelangelo egyetlen kísérlet után örökre elveti ezt a lapos domborműábrázolást. Következő műve, a „Kentaurok harca“ már igen erősen kidomborodó. Viaskodó embertömeget állít élénk, csupa mezítelen alakokkal. Nincs a tér ábrázolva, a melyben a küzdelmes jelenség lefolyik, mint a XV. században szokásos. Számos alak összevissza kavarodva, mégis rend és összetartás van benne. A dombormű compositiója nagyjából symmetrikus.¹ Ez az összefüggesztés egyik eszköze. De van egy másik is, melyet eddig nem vettek tekintetbe. Az alakok hárman-négyen egy-egy viaskodó csoportot képeznek, de a csoportok nem izoláltak, — egy-egy alak két csoport küzdelmében is részt vesz. A képzelet nem maradhat meg az egyes alaknál, vagy csoportnál, a szem szűkségkép halad egyikről a másikra s végül is azon veszszűk észre magunkat, hogy egyszerre az egészet tartjuk szem előtt. Fokozzák ezt a középben s egyes főbb pontokon határozottan kiemelkedő egyes alakok tömegei symmetrikusan elhelyezve s az üresen maradt részeknek lebukott alakokkal való kitöltése, a minek következtében

¹ Völfin: Die Jugendwerke des Michelangelo — München, 1891. és Strzygowsky: Studien zu Michelangelos Jugendentwicklung. Jahrbuch der preuss. Kunstsammlungen XII. I. 207. 1.

az egész egységéhez, összetartozóságához, compactságához nem fér többé szó.

Bolognai útja után a compactság még határozottabban érvényesül. Látjuk ezt a bolognai angyalon, ha Niccolo dell' Arca angyalával hasonlítjuk össze. Michelangelo angyala méretben kisebb, de formái sokkal jelentékenyebbek, hatalmasabbak. Niccolo angyalán minden testforma gyöngéd; a mozdulat nála hatalmas, erős, lendületes, Niccoloén igen óvatos, félénk s a törékeny testnek mindenben megfelelő. Itt is, ott is bő ruha, de Niccolónál finom, puha redőkben hajlik a kelme a test után, míg Michelangelo angyalán nagy, kemény fodrok vannak, a melyek a test erőteljes mozdulatát még fokozzák. Az erős mozdulat daczára azonban a testtömegek úgy vannak elhelyezve, hogy aránylag szűk területet foglalnak el. Egyik oldalt a jobb lábszár, a ráhelyezett gyertya, másikon az angyal szárnya s a hátul lefektetett láb verticalisan álló lábfeje zárja le tökéletesen a tömeget — a mely tulajdonképen egy elég keskeny hosszúkás négyszög. A középén fíresen maradt kis területre szoríttatik be az egész felső- és középtest, bő köntösével együtt. Az erős mozdulat erre a szűk térre szorítkozik s így a tömegek szükségkép együtt maradnak.

Ezek a művei azonban mind kisebbek, későbbi s nagyobb művein is mutatkozik ugyanez a principium. Sokszor igazán vakmerő kísérleteket tesz, keresi az ellentéteket, az összefüggésztethetetlennek látszó tömegeket, hogy azután hatalmas kézzel össze-forraszsza őket.

A Pietá egy élő és egy holt emberi alakot ábrázol. Mária ülő helyzetben, elülnézetben van. Krisztus teteme ölében keresztbe fektetve nyugszik s oldalnézetben van. Mária, az élő alak, ruházott, Krisztus holt teteme ruhátlan. Az előbbinek helyzete verticalis, az utóbbié horisontalis tendenciájú. A thema ki nem egyenlíthetőnek látszó ellentétek szövevénye. A művész mindennek-előtt a két alakot akként szerkeszti össze, hogy csoportjuk csakis szemben levő állásból látható. Ezt oly következetességgel és tökélyvel valósítja meg, hogy más nézőpontból a csoport nem is tekinthető s így a profilból való szemléletnél elkerülhetetlen szétválása a tömegeknek szerencsésen el van háritva. Az előlnézetben a drapériával függeszti össze a két tömeget. Mária felső- és alsóteste másképp van ruházva. A keblet gazdag, de aránylag teshez álló, nagyformájú ruha borítja, a deréktól lefelé

az alsótesten rendkívül bő, nagy redőzetű hatalmas köpeny van. Ezen nyugszik a halott. A köpeny Mária alsótestét egészen betakarja, formái csak határozatlanul látszanak, az alsótest egyes tagjai nem válnak külön, hanem együtt nagy, egységes tömeget képeznek. Az alsótest tömegében a verticalis tendentia meg van ezáltal szüntetve. A drapéria Jézus teste alatt szinte a test befogadására látszik kiterítve lenni s a mezítelen test valóban követi is a drapéria formáit. Mária ölében a ruha mélyen beesik s Krisztus teste ugyanott süllyed befelé. Ennek Mária mozdulata szolgál alapjául. Mária felsőteste egészen nyugodt, verticalis helyzetű, az alsó mozdulatot végez. Az egész alsótest kissé jobbra fordul, arra, a hol Krisztus testének a nagyobb tömege van, mert azzal kell tömegrelatióba lépnie. Jobb lába jóval magasabbra van emelve, mint a bal, a mi a láb alá helyezett magas márványtalp által indokolva és fokozva van. A bal láb jóval lejjebb van helyezve, a lábak szét annak húzva, ezáltal a ruha nehéz kelméje mélyen beesik, önként helyet adva Krisztus mezítelen testének. Krisztus Mária ölébe jól fel van húzva, az anya jobb kezével halott fiát hónaljánál fogva tarja. Ezáltal s Mária jobb lábának mozdulata által Krisztus felsőteste igen magasan áll, a középtest viszont mélyen beesik, ezáltal a horizontalis tendentia a mezítelen test kiterjedésében épp úgy felbomlik, mint a verticalis Mária alsótestében. A kettő együtt egy egységes tömeget képez. Krisztus alsó lábszárai Mária teste mellett verticalisan leesnek, a felsők azonban tisztán horizontalis kiterjedésűek. A lábak tömege Mária testén jóval túlér, a nehezen, nagy fáradsággal elért egységet veszélyezteti. Innen Mária balkezének a gesztusa. A felsőkar balra mozdul, az alsókar horizontalis fekvést vesz föl, a kéz folytatja kiterjedésben ezt a tendenciát, a kéz-közép a térdesuklóval egy vonalba esik, az ujjak még túl is érik a térdet, a veszélyeztetett egység helyre van állítva. S hogy az ujjak kinyílása is ellensúlyozva legyen, a bal lábfej egy kicsit magasabban áll, egy márványból kifaragott galyra helyezve, előre nyúlik, mintegy az ujjak kiterjedési tendenciájának folytatásaként. Ezáltal a válltól a lábfőig balról egy ferde vonal húzódik, a mely a tömegeket erről az oldalról élesen és határozottan lezárja. Mária felsőtestének a tömege szintén nem válik külön. Ott, a hol Krisztus teste Mária ölébe hajlik le, valóságos üreg keletkezik, a melybe Mária felsőteste természetesen illeszkedik

be. A ruha a mellek fölött, s különösen Jézus testéhez közel, s Jézus karja illesztik össze a két tömeget. Jézus hátrahanyatlott feje Mária válla s Jézus teste között üresen maradt hézagot tölti ki, hogy a vonal erre is megszakítatlanul haladjon lefelé. A tömegcompositio tehát erről az oldalról is tökéletesen le van zárva. Sehol semmi hiány, a themában adott és megoldhatatlannak látszó ellentétek a lehető legnagyobb tökéletességgel meg vannak oldva: minden a legcompactabb egységben van együtt. Innen az élénk mozdulat dacára is a legmonumentálisabb hatás, a melyhez foghatót az egész eddigi olasz művészet nem tudott felmutatni.

Végig mehetnénk Michelangelo valamennyi szobrán s mindenütt kimutathatnók alkotásában ugyanezt a principiumot. De talán fölösleges, mikor már az eddigiek is jól világították meg a dolgot s mikor a munkai eljárás egésze is, a melyet szobrai kialakításánál követett, élesen mutatja ugyanezt a sajátosságot. Az eljárás, a melyet Vasari és Cellini egybehangzó leírásai¹ nyomán ismerünk — s számos befejezetlenül maradt mű bizonyítja, hogy a kapott értesítések helyesek — más volt, mint a melyet előtte is, utána is a szobrászok általánosan használtak. Mindenekelőtt a márványtömböt durván hosszúkás-kerekre faragta, hogy nagyjából emberi alakhoz hasonlítson. Még ezt a munkát is maga szokta végezni. A bronzöntésre nem volt hajlama, csak két szobrot öntött bronzból, II. Gyula pápa és Dávid szobrát. Mind a kettő elpusztult. Szobrászatának igazi anyaga a márvány. Modellt azonban a márványszoborhoz csak legritkább esetben készített és akkor sem ragaszkodott hozzá szigorúan. Az alakot előlnézetben a márvány felületére rajzolta s a szerint kezdte a faragást, fokozatosan haladván befelé a mélységi kiterjedésbe. Vasari, Cellini egyaránt dicsérik ezt az eljárást. Az előlnézlet kialakítása a munka elején biztosíték, szerintük, az elfaragás ellen a részletekben. De a munkai okokból elfaragott szobrok nagy száma nem vall erre, ellenkezőleg nagyon is megbízhatatlannak mutatkozik, ha a megszokott rendes eljárással vetjük össze, a hol a kész modell után való pontos munka, ha elég

¹ L. Vasari — Vite. ed. Milanese 1881. VII. 157—158. és Cellini: Due Trattati ed. Fiorenza per Valente Panizzie. Marco Peri 1578 — p. 57 recto.

nagy márványdarabot vettünk, tökéletes biztosítékot nyújt az elfaragás ellen. Michelangelo eljárásánál az alak előről biztosan kitelik, de a mozdulat nemcsak előről foglal el helyet, hanem a mélységi kiterjedésben is s erre az előlnézleti kiindulás nem lehet elég tekintettel.

Munkájának ilyen berendezése abban a viszonyban gyökeredzik, a mely az ő művészete és a márvány között fennállott.

A márvány izgatta képzeletét, napokig tartózkodott a márványbányákban s ott születtek meg legnagyobb gondolatai.¹ A márványtömbök egyrészt már vázlatosan ott kifaragja, ezért jelölik meg a szállítási contractusok „bozze“ névvel a tömbök nagy részét. A márványtömb előtt s a márványtömbben látja nagy gondolatait s így éneklis is egyik versében:

„A legjobb művész sem gondol ki olyat,
Mi a márványban benn ne rejlénék,
S csupán lehántja takaró mezét
A kéz, a mely a szellem szavára hallgat.“²

Eljárása valóban ilyen, a milyennek itt leírja, Condivi és a többiek adatai is tökéletesen idevágának s így e sorok valószínűsítő önvallomás gyanánt tűnnek fel. A márványtömbben magában látja benn a plasztikai gondolatot, tehát azt csak onnan lehet kihámozni, nincs szükség sem modellre, sem más segítő expedienstől, ki kell hámozni a márványból azon melegében az alakot.

A márvány szakadatlan faragása közben megszokja az anyag compactságát, abba egészen beleéli magát s attól nem tud szabadulni.

De a szobrász már szemléleteinek a gyűjtésénél is a részletekkel foglalkozik, az alkotásnál ez fokozott mértékben szükséges. Egyszerre egy kezet, lábat, fejet, egyetlen izmot vés ki, az egész figyelmét mindig az illető részre koncentrálja s így a jelenség egésze könnyen téved szem elől. Pedig a compactság érdekében ennek a szemléltartása nagyon is fontos. Azért valami úton-módon a jelenségegésznek a képét fixírozni akarja, hogy bátran és nyugodtan haladhasson a részletekbe. Így jutott valószínűleg sok izgatott és kinos fejtörés után arra a gondo-

¹ Condivi, Spinger, Justi.

² Frey 89. l. Guasti 173. ford. Meller Simon.

latra, hogy jó volna talán az alakot egy oldalról először a márványban kialakítani s ennek alapján hatolni be a munka részleteibe.

Egyébként Michelangelo munkája természetének a lélektani alapja is plastikai gondolkodásmódjában található meg. Formaképzetek rendesen csak kétdimenziósak, igen erős plastikai hajlandóságú egyénnél a harmadik dimensio is, bár homályosan, de mégis megjelenik. Ha azonban a két dinemsiót valamiképen fixirozni tudjuk, a harmadik dimensio mindhatározottabban lép elő. Szobrászt épp a homályos harmadik dimensio érdekli a legjobban. Michelangelónál is így állhatott a dolog. A márvány láttára igen erős formaképzetei keletkeztek, a melyekben homályosabban bár, de a harmadik dimenziós jegyek is benn foglaltattak. Ezekben a homályos harmadik dimenziós jegyekben látja ő alkotása biztosítékát, azért ezeket intenzitásban erősen fokozni igyekezett. Ezért fixirozta az előlnézletet azonnal a márványban; a két dimensio állandóan megállapítva lévén -- a mélységi képzetek gyors és határozott társulása tökéletesen biztosítva van s így a szobor elkészülésére alapos a kilátás.

Munkai eljárása, akár lélektani, akár művészeti alapjait keressük, erős szobrásztehetségének egyenes következménye. Nem lehet ennél fogva eléggé elítélni a véleményt, a mely ebben a festőiség nyomait keresi. E szerint Michelangelo Ghirlandajónál a festés mesterségét teljesen elsajátította s csak később, mikor egész véletlenül a Medici-kertbe jutott, az antik művészet emlékeinek a hatása alatt lett festőből szobrászszá. Előbb domború-műveket, később szabad szobrokat faragott. De munkájában örökké megmaradt a festő kezének a nyoma. Ezért rajzolja a márványra az előlnézletet, akár csak a festő, azután reliefet alkot a rajz nyomán s a reliefből alakítja ki a szabad szobrot, a minek a következménye, hogy szoboralakjai csak egyetlen nézetből láthatók tökéletesen.¹

Mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy Michelangelo nem volt festő. Lesz még alkalmunk rámutatni, hogy nagy festészeti sikerei is szobrászatában gyökeredzenek. Ghirlandajo műhelyében nem festeni, hanem rajzolni tanult s azért hagyta ott a műhelyet, mert a gyorsan elsajátított rajzon kívül az ő plastikai érzalkata nem talált semmi tanulni valót. A Medici-kert antik szobrai sem

¹ Justi : Michelangelo. Bildnerische Gepflogenheiten 354. l.

változtatták meg gondolkodása irányát, azok sem mennyiség, sem érték tekintetében nem vehetik fel a versenyt azokkal a modern szobrokkal, a melyeket a művész a kertbe való jutása előtt is, után is Firenze utczáin, terein és templomainak belsejében naponkint maga előtt láthatott. Az alak festői előnézletének a lerajzolása és a szabad szobornak a reliefen át való kifaragása történhetett volna modell mellőzése nélkül is s ha festői és reliefszerű célzattal történt volna, akkor nem állott volna meg az előnézlet általános megállapításánál, hanem a reliefet kifaragta volna teljesen s nem hagyta volna meg fontos helyeken a márványt a testtagok között. A mi végül azt illeti, hogy az alakok csak egyetlen nézetből láthatók teljesen, az nem a festői ábrázolásnak, hanem az emberi testnek magának, a melyet a szobrász is utánoz, az alapsajátossága s így ehhez a szobrászat is alkalmazkodni kénytelen.

Kenczler Hugó.

(Folyt. köv.)

EGYETEMI TANÜGYI IRÁNYZATUNKRÓL.

— Nyolczadik közlemény. —

b) S ugyancsak az egyetem sajátos természetének félre- ismerésére viszem vissza azt a gyógyyszert is, a mely szerint az egyetem rendesebb látogatását és az egyetemen a tudományokban való előhaladásra kellő szorgalom fokozását a *szorgalmi idő meghosszabbítása* eszközölhetné. Ezen felfogás a szorgalmi idővel a szünidőt s nem a hivatalos munkássággal az otiumot szembe- sítí. A szünetelés alatt pedig a munkásélet teljes beszüntetését értik. Ez a felfogás a rideg hivatalnoki szempontból helyes, de teljesen téves a hivatásszerű élet szempontjából. A hivatásszerű élet nem *órákhoz*, hanem a *személyiséghez* szabja a hivatalt. A napnak csak csekély részét foglalja le a szorosabb értelem- ben vett, külsőképen is megállapítható hivatalos munka; a nap többi része az otiumnak, az elmélyedő studiumnak szól. Minél inkább foglal el a külső hivatalos munka s minél inkább mélye- dünk el sajátos studiumunkba: annál inkább vágyódunk az otium után, azon időszak után, a melyben egész odaadással, semmiféle hivatalos teendő által meg nem zavartatva hivatásunknak élhetünk. Ezen idő a szünidő. — Az egyetemi hallgatóra nézve is egészen más jelentőségű a szünidő, mint a gymnasiumra nézve. — A gymnasium (nem a lyceumról beszélek) a vizsgára dolgozik; a vizsgával be van fejezve a munka s ezen munka után követ- kezik a vacatio, a pihenés; az idegrendszer izgalmainak, a kedély hullámzásainak elsínulása; a concertálás és vizsga viharai közben majdnem hajótörést szenvedett lelki hajónak a kikötőben való kijavítása, a szórakozás és pihenés útján a lelki egyensúly- nak helyreállítása. Az egyetemi hallgató ellenben éppen a vacatio alatt rendezí az előadások befogadása útján szerzett képzet-

tömeget, beszámol erről önmagának (nem másnak, mint a vizsgán), s a szorgalmi idő közben megkezdett elmélyítő munkáját kedvenc tanulmányát a vacatióban zavartalanul folytatja. A szükséges üdülés mellett: ez a szünidő jelentősége. Ezen jelentőségből következik, hogy a szünidő nem lehet rövid. Nagyobb közök után nagyobb szünidők, a közbeeső csakis napos ünnepek eltörlésével: ez az, a mire az egyetemi tanulmányozás közben szükség van. — Így tehát nem a szünidők megrövidítéséről, hanem csak a szorgalmi idő pontos megkezdéséről¹ és a szünidők megfelelő elhelyezéséről² lehet szó. Az első jelezte gr. Csáky mint kíváncsiságát programjában, Wlassics minster rendeletében ezt érvényesíteni is igyekezett; a szünidők célszerű elhelyezésének

¹ Csak az előadások megkezdésénél lehet nézetem szerint a pontosságról szó. A németországi egyetemeken e tekintetben is nagy a latitude. Mindenesetre beosztható a nagy szünidő programja úgy, hogy az előadás pontosan megkezdhető. Másképp áll a dolog a befejezéssel. Előre meghatározni annak időbeli határát, a mi még csak lesz s a minék terjedelmére a közben tett kutatások nagy befolyással vannak — nem lehet; s így az előadások *befejezését* szigorúan megállapítani nem lehet. — Igen természetes, hogy stereotip előadások beoszthatók, de ezek nem egyetemi előadások, hanem a könyvnyomtatás tényét ignoráló felolvasások.

² A vacatiók hosszúságának meghatározása, valamint a szünnapok beosztása nem oly egyszerű, mint azt gondolnók. A *hosszúság*nak oly nemű meghatározása, a mint azt Wlassics minster tette, sem a létező helyzetnek, sem a fent jelzett egyetemi élet követelményeinek nem felel meg. A létező helyzetnek, a mennyiben még a felekezeti középiskolák, a theologiák és jogakadémiák is hosszabb karácsonyi, húsvéti és pünkösdi szünidőt tartanak, mint a minőt az egyetemi szabályzat előír. — Az eredmény az, hogy az egyetem alkalmazkodik a tényleges gyakorlathoz, mint minimumhoz. Ne legyen oly szabályzat, melyet az élet, a gyakorlat meghazudtol. Ha van vacatio: úgy legyen az legalább is hosszabb, a fenti okoknál fogva, mint a középiskolai.

A mi pedig a szorgalmi idő és a szünidők beosztását illeti: úgy azt nem lehet mechanice kimérni. — Az egyetem jellege és a tanulmányozás természete: csak ez határozhatja fölött. — A tanulmányozás természete a concentratiót kívánja. Ezen concentratio annál nagyobb, minél kevesebb az, a mi a figyelmet a tárgytól elvonja, minél csendesebb, nyugodtabb a környezet, minél kevésbé hat lakosztólag a levegő. A téli idő azért is a concentratiónak, a komoly tanulmányozásnak ideje. — A természet pihen; az egyhangú, egyszínű hőtakaró elfődi a változatos életet; s a kényünk-kedvünk szerint módosítható friss levegő fokozza az idegélet működését. Ezért is

kérdésével ugyancsak Wlassics minster foglalkozott, de a kérdés megoldását szerencsésnek nem mondhatjuk.

c) Czéltévesztettnek tartok végre minden másnemű ellenőrző ténykedést az egyetem részéről, a mely az *előadások rendezését, a szorgalom fokozását külső eszközökkel* — esetleg rendőri, megfélemlítő eszközökkel kívánja mintegy kierőszakolni. — A kolozsvári egyetem bölcsészeti karának (1889/90. j. k. 2. p.) véleménye szerint „a tanítás és tanulás érdeke Kolozsvárt szigorúbb intézkedéseket nem igényel; nem fordulnak elő visszaélések: s ha előfordulnának — a jelen szabályzatban foglalt intézkedések teljesen elégségesek az efféle visszaélések megakadályozására.” — A budapesti m. k. tudományegyetemnek jog- és államtudományi kara foglalkozott a legújabb időben

teljesen igazolt a németországi beosztása a féléveknek. Hosszú a téli félév s a természet felébredésével kezdődő nyári félév rövid. — A mi legújabb félévi beosztásunk épp ezen rationalisnak megfordítottja. A természet és a tanulmányozás természete által kijelölt fő félévre csak három hónap esik: míg a másikra megegyeszer annyi. — Ezt nemcsak a külföldi praxis egyenlősítése céljából, nemcsak az október havában lejáró egyévi önkéntesi kötelezettségre, hanem a felhozott természetes okok miatt is meg kell változtatni. A téli félév természetesen a természet felébredéséig, a husvétii ünnepekig tart; s innen számítva kezdődik a nyári félév s tart az elviselhetetlen meleg napok bekövetkezéséig.

A szünidő igen természetesen ezen félévek határaihoz fűződik. A téli félév bezártával négy hét és a nyári félév bezártával két hónap; tekintettel pedig a téli félév hosszára annak közepére esik az őszi idők óta a nap elhalásának és újraszületésének és az újév megkezdésének ünneplő szünetelése. Felemelő suspirium ez ünneplés a hosszú téli félév közepén. Ugyanily — úgy mondhatjuk — physiologiai és psychologiai s ethikus szempont alá esik a testi, valamint a szellemi munka folytonosságát megszakító vasárnapi szünetelés. Más kérdés, hogy mily állást foglaljon el az egyetem a szokásos egyházi ünnepekkel szemben. Államunknak nincs felekezeti jellege s egyetemünk mint állami intézmény természetesen interconfessionalis. A tudomány mint ilyen szintén nincs semmiféle viszonyban az egyházakhoz; kivéve, hogy azok vallását az emberiség történetének s így az ember lényegének megismerése céljából kutatásának tárgyává teszi, igen természetesen kiterjeszkedve ezen társadalmilag szervezett vallásnak socialis hatására is. Ha már most az egyetem mégis tekintettel akarna lenni az egyházra és annak ünnepeire: úgy az egyetem interconfessionalis jellegénél fogva kénytelen lenne az összes felekezetek ünnepeit megülni: a mi már csak tekintettel a római katolikus számos apró ünnepekre s az azokon is túlterülő egészen más időre eső görög-

behatóbban azon intézkedésekkel, a melyek segélyével a beiktatás és beiratás körül tapasztalt késés és a leczkelátogatásnál tapasztalt hanyagság orvoslandó. A hirlapok tárgyalták a miniszterhez is felterjesztett ez irányú javaslatokat s dr. Kiss Mór a „Jogállam“ 1904. évi 3. számában is hozzá szólott e kérdéshez. — Felvagyunk ezen alapon jogosítva, hogy ezen javaslatokkal mi is foglalkozunk. — Azon javaslatok, melyek az egyetemen való beiktatás és beiratásnál, nem különben az egyes tanároknál való jelentkezésnél tapasztalt bajok orvoslására vonatkoznak — lényegileg egyeznek a szabályzat követelményeivel. A tudomány érdeke feltétlenül megkívánja azt, hogy a ki az egyetemi előadások iránt érdeklődik: azokat kezdettől fogva hallgassa; hisz épp a bevezetés szokta a tájékoztatót a tárgyra és a tárgy sajátos

keleti egyház ünnepeire, a zsidók ünnepi napjaira, a zsidók szombatjára, a mohammedánok péntekjére stb., egy teljesen absurd helyzetre vezet. A vallás kinek-kinek szent, — de *privát* ügye, mely nem egy tudományos intézettel, hanem a tudós személyiségével áll összefüggésben. Ezért is kinek-kinek személyi meggyőződésétől függ az, hogy szüneteléssel ünnepel-e s hogy, mily napokon ünnepel. — Az egyetem ezért is erre nézve nem köthet meg senkit, de önmagát sem kötelezheti bármely egyházi ünnepnap megtartására. Ezzel igen természetesen szorosan összefügg, hogy nem az egyetem jár a templomba, hanem annak egyes tanárai, mint *privát* egyéniségek s nem mint egyetemi tanárok. — Már ideje lenne egyszer annak, hogy az állam az interconfessionalis állam eszméjének következményeit megvonja s így az egyetem is, mint állami intézmény, de nem különben mint a tudományt művelő intézmény, — hivatalból egyházi ünnepeken, egyházi ünnepélyeken ne vegyen részt.

Egészen más szempont alá esnek a humanizmusnak, a tudós világnak és a nemzetnek ünnepélyei. Mindaz, a mi az emberiség történetében mint a fejlődésnek korszakalkotó tényezője szerepel — alkalom adtával — különösen ha a tudomány fejlődésére is korszakalkotólag kihat: egyetemi ünneplés tárgyát képezheti. Kant halálának századik évfordulóját minden egyetemnek, mint ilyennek, meg kellett volna ülnie. — Éppen így vagyunk a nemzeti ünnepélyekkel. A nemzetnek mindannyian tagjai vagyunk s mindazt, a mi nemzeti létünk erősödésére, újjá alakulására befolyt, alkalomadtával igen természetesen megünnepeli aulájában az egyetem is, illetőleg részt vesz ily nemzeti, ezért is interconfessionalis ünnepélyeken is. Lehet az, hogy az állam egyes egyházak kulturális nagy munkáját elismerve, ezeket az egyházakat alkalomadtával ünnepli. Ez esetben az egyházi ünnepély nemzetivé válik. Nem az egyház ünnepel, hanem a nemzet ünnepli az egyházat. Ekkor igen természetesen ott van az ünneplők közt az egyetem is, mint nemzeti tényező.

felfogására nézve adni. A tudomány után szomjuhozó tehát sietni fog az egyetemre. A ki ezt nem teszi s kit hitelesen beigazolható komoly okok nem tartottak vissza: az nem való az egyetemre s így nemcsak a minden intézménnyel adott rend, hanem egyenesen a tudomány érdeke kívánja azt, hogy lehetőleg rövid határidőn túl senkise vétessék fel az egyetemre. — A komolyan tanulmányozni kívánó továbbá igen természetesen igyekszik lehetőleg gyorsan személyes érintkezésbe jutni azzal a tanárral, kit hallgatni kíván. Így tehát ezen előadó tanárnál való jelentkezés nemcsak a *rendnek*, hanem az illemnek követelménye és a tanulmányozás komoly szándékának bizonyossága. — Ily rend létesítésére irányuló intézkedések épp oly természetesek, mint az, hogy a ki ezeknek nem hódol, önként nem polgára az egyetemnek.

Már most az, ki ezen jogi formák betartása mellett az egyetemnek polgárává vált — az országos törvény értelmében a tanszabadság elvére helyezkedik s így fel van jogosítva a megfelelő leczkepező lefizetésének feltétele alatt az egyetemi előadásokat szabadon látogatni, esetleg, ha azokban csalogódti, *nem* látogatni. Valamely előadás vételével az egyetemi polgár engedélyt nyer ezen előadás látogatására. Az engedéllyel élhetnek vagy nem élhetnek. Nem tagadom, hogy az előadás vételével az illető a maga részéről is kijelenti, hogy *szándéka* az előadást hallgatni s így ezen szándék kijelentésében *erkölcsi* kötelezettség is rejlik az előadás látogatására. Ezen erkölcsi kötelezettség is azonban megszűnik, a mint a szándék kijelentésének feltétele tévesnek bizonyult be épp az előadások közben. — Azon feltevésben történik ugyanis az előadás hallgatása szándékának kijelentése, hogy ezen előadás a tanulmányozás tárgya iránti érdeklődést kielégíti, illetőleg fokozza. Ha már most oly előadásokat hallgat az egyetemi polgár, melyek mellett egy egyszerű írógeppé degradáltatik, a melyekben a tanár is önmagát dictáló géppé lefokozza s fűzetének, sőt tankönyvének csakis lassú, gépies elolvasására szorítkozik: úgy hogy az előadás elveszti személyi jellegét, a tudomány fejlődésével s ugyanazon tárgynak már más szempontból való tárgyalásával adott változatosságát, egyszóval mindazt, a mi az előadást életteljessé teszi: akkor nemcsak helyes, hanem egyszersmind erkölcsileg is igazolható, hogyha az egyetemi polgár, kit a tárgy érdekessége vonzott — az ily előadást nem látogatja. Az ily előadás látogatása ugyanis nemcsak

hogy a hallgató tárgyi érdeklődését ki nem elégíti s nem fokozza, hanem eddigi érdeklődésének tárgyát is ellenszenvenessé teheti, a mennyiben eme tárggyal az az erkölcsi felháborodás, a melyet ily gépi munkával szemben érezünk s az az ellenszenv, a melylyel az ily gépi munkára kényszerítő tanárral szemben viselkedünk — a képzetkapcsolás törvénye alapján egybeforr. Vannak tanárok, kiknek műveit nagy élvezettel és tanulsággal tanulmányozhatjuk, holott előadásait meg nem hallgathatjuk. Az ily előadásokba való eljárás ezen tárgyi, ezen tudományos érdeklődés veszélyeztetésén felül még erkölcsi jellemünket is károsítja, a mennyiben az előadásokba való járással a tárgyi érdeklődés kielégítését s fokozását mutogatjuk: holott éppen ezt veszítjük el s így hazudunk. — Ha bármikor és bárhol a hazugság bűn: úgy az egyetemen, a hol éppen az igazságot keressük, feltétlenül és kiméletlenül — ez a legnagyobb bűn.

Így tehát egészen tévesnek, az egyetem szellemével egészen ellenkezőnek tartok minden oly intézkedést, mely az egyetemi előadások látogatását bármiféle külső eszközökkel ellenőrizni, illetőleg biztosítani kívánja.

A divó és a szabályzatban is elrendelt *katalogusolvasást* különösen nagy collegiumokban, a melyekben a tanár hallgatóit nem ismeri, czélzatában meg nem bízható, a külső és az erkölcsi rendet lazító eszközt látok. — Minden órában nem olvashat katalogust a tanár, mert ez mégis csak visszaélés volna előadási idejével; olvas tehát esetleg 4—5-ször egy-egy félévben. Véletlenül itt van az, ki mindig hiányzott s véletlenül nincs itt az, ki máskülönben mindig jelen volt; — sőt itt van az, ki nincs is itt. — Minden esetben elárasztja a tanárt a mulasztást igazoló okoknak változatos jellemű serege, a melyeknek igazság szerinti elbírálása — egyenesen lehetetlen. — Így már az olvasás magában nem egyszer gyerekes furfang s találmányosság iskolázásának lesz alkalmi oka. — De még ez nem elég, különösen a nagy collegiumi jogi karban. Az ifjúság a gyakorlat alapján kicombinálja, hogy a tanár katalogust olvas s így felsereglik, de csak a tanterem előtti folyosóra, hogy a névsor olvasása szerint vagy betoluljon a tanterembe, vagy zajjal hagyja el az egyetemet. A mily megalázó ezen tény az ifjúságra nézve, oly sértő a tanárra nézve! A tudománynak, a tanárnak meg nem becsülése melletti demonstratio! Elég szomorú, ha ezen meg-

becstülés nincsen meg. Alkalmi okot adni ezen meg nem becstülés demonstrálására s így az egyetem szentélyének profanálására: ez nem egyetemi, hanem rendőri gondolkozásra vall. „Odi profanum vulgus.“ Maradjon ez az egyetem kapuin kívül.

S ha a szabályzatban létező ezen eszközt céltalannak, az egyetem szellemével ellenkezőnek, a külső és az erkölcsi rendre nézve károsan hatónak tartom: úgy még inkább áll ez mindazon külső eszközökről, a melyeket a budapesti jog- és államtudományi kar hoz javaslatba.

A *rendes leczkelátogatás érdekében mozgósítani kívánja rendőri szolgálatra magát a társadalmat*, az összes ministerium útján a budapesti és vidéki állami, törvényhatósági, községi hivatalokat, ügyvédi és közjegyzői kamarákat oly formán, hogy ezeket „kötelezni kívánja arra, hogy a kebelökben, illetőleg ügyvédek és közjegyzőknél működő 24 évnél fiatalabb alkalmazottakról, legyenek azok díjnokok, gyakornokok, hivatalnokok, a mennyiben egyetemi végbizonyítványuk nincsen s csak érettségi bizonyítvány alapján vétettek fel, az egyetemi quæsturához évenként az illetők nevét, korát, születési helyét feltüntető táblázatot minden év utolsó hónapja előtt küldjenek be.“

Hogy pedig ezen kötelezés ne maradjon puszta szó — azt kívánja a jog- és államtudományi kar, „*hogy fegyelmi vétésnek* mintasíttessék a hivatali főnököknek, továbbá a vidéki ügyvédnek, közjegyzőnek ténye, a ki az előbbi szakaszban körülírt alkalmazottakat felveszi, tőlük egyetemi hallgatói minőségükre nézve minden év utolsó hava előtt nyilatkozatot nem követel, valamint az illető alkalmazottak mulasztása, a mennyiben hivatalnoki viszonyban állanak, ha egyetemi hallgatói minőségüket eltagadják.“

Az így nyert adatok alapján az összeférhetlenség megállapíttatván, „az ily alkalmazásban levőnek az illető felév alá nem iratik, illetőleg, — ha aláíratott. megsemmisítettik“. Kivételt ezen szabály alól csakis azok képeznek, a kik „a székesfővárosban (Kolozsvárról nincsen szó) ügyvédi vagy közjegyzői irodákban alkalmaztatnak, de a kikre vonatkozó adatokat az illető ügyvéd vagy közjegyző évenként a jog- és államtudományi kar decánjával a végből köteles közölni, hogy ellenőrizhető legyen, vajjon az illető alkalmazottak az előadásokat szorgalmasan látogatják-e?“

Mily szomorú látvány, midőn a hivatalok, az ügyvédek, a közjegyzők mind rendőri szolgálatra mozgósíttatnak a végett, hogy így bekényszeríttessenek azok a tantermekbe, kik azt normalis viszonyok mellett örömmel és kedvvel keresnék fel. — Mily megalázó és teljesíthetetlen kötelezettség, midőn az egyetemi tanárt, azt a tudóst, ki életmunkájának legértékesebb kincseit kívánja a bizalommal őt felkeresőknek nyújtani — arra szorítjuk, hogy ugyanakkor nem maradnak-e el előadásáról azok, a kiket eme hivatalok, illetőleg egyének tán százával be- vagy feljelen-
tettek. — Az egyetemi tanár nem nyilvántartási hivatalnak főnöke, nem policista; ő nem profanálhatja a szabadságon, a bizalmon alapuló hivatását ily szolgálai, kémkedő hivatalnokoskodással.

A jog- és államtudományi kar különben a hallgatók láto-
gatása ellenőrizhetésén könnyíteni akar. — A padokat számoz-
tatni óhajta s minden hallgató minden előadásra megkapja
indexében megjelölt számozott helyét, úgy hogy a tanár egy
tekintésre meggyőződhetik arról, hogy az ő számai itt vannak-e
mind. Mily kedves Moabiti állapotok. A studiosius-szám! melyet
számlálunk, de mely egyéniségében nem számít. Irtózom ily
számoktól. Különben pedig kíváncsi lennék arra, hogy milyen
padokra írják majd azt az ezredik számot, ha a tanteremben
levő padok csakis ötszázig számozhatók?! Ferencz császár idejé-
ben az ellenőrzés még sokkal tökéletesebb és pompásabb volt.
A számozott egyetemi hallgatók hosszabb ideig nem ültek
egymás mellett! Hátha bizalmatoskodnának, conspirálnának! Ezért
is félév közben többször kell számot, helyet cserélni. — Így már
most egészen megnyugodhatnánk a Ferencz császári szabadság-
ban az egyetemen!! Ezen rendőri, szellemtelen és erkölcstelen
korba csak nem akarunk visszamenni?! Vestigia terrent! Ne
legyen egyetemünk még egyszer az, a mi volt Ferencz császár
idejében: Beamtenplantage.

Hogy van némi hajlandóság az ily irányzatra: azt a jog-
és államtudományi kar javaslatának azon része mutatja, mely
ily *rendőri célra* még az egyetemnek legsajátosabb, legideálisabb,
önmagát folyton megifjító és megújító ténykedését és intézményét:
a doctoratust is *eszközü*l nem átalja *felhasználni*. „Ahhoz az
egyetemhez kell kötni a doctoratust, a melynél a jelölt a tan-
félvének nagyobbik részét hallgatta, ha pedig mindkét egyetem-
nél egyenlő számú félévet hallgatott, azon egyetemenél, a melynél

az alapvizsgálatot letette!“ Mumus legyen a doctoratus, mely az ettől félő egyetemi hallgatókat ez előadásokra űzi s mely mumusnak igazi schamani gondolkodás szerint csak *helyi* hatalma van! Vajjon volt-e Budapesten a doctoratus mumusának a multban — a midőn a doctorandusok nem zarándokoltak le Kolozsvárra — ilyen hatalma?! Vajjon szorgalmasan látogatták-e a jogászok ezt az időt megelőzőleg a budapesti egyetemi előadásokat?! Hisz régi az előadások látogatásának hanyagsága fölötti panasz!

De ha még volna is a doctoratusnak ily félemlítő, előadásra kergető hatalma: szabad-e egyáltalában a félelmet, mint pszichológiai rugót a szabadok közt felhasználni; vajjon nem űzi ki épp a szabadság a félelmet; vajjon nemde épp az képezi az egyetemi tanulmányozás alapját, hogy kiki szabadon, nem szolgai félelemből, kedvvel és nem kényszerítve foglalkozik tantárgyával s járja így az előadásokat. — S továbbá, ha még hely is lenne az egyetemen a félemlítésnek — mindent, csak a doctoratust nem szabad ily rendőri célra *eszközként* felhasználni. Az öncélú tudománynyal való foglalkozás sikerének külső elismerése, az egyetem szervezetébe való szabad belenövésnek külső jele a doctoratus: s ime ez a doctoratus, mely egy elért célnak *következménye*: ez legyen egy teljesen idegenszerű, rendőri célnak *eszköze*!! s ime ez a doctoratus, mely külső jele annak, hogy a tudományért lelkesülő ifjú ezen szabad munkássága alapján belenőtt az egyetem szervezetébe: ez legyen oly tényező, mely szolgai munkára kényszerít!!

S végre az a doctoratus, a melylyel az egyes tudós a *világra kiterjeszkedő tudósok köztársaságába* külsőleg is felvétetik, ez legyen csakis Budapesthez, csakis Kolozsvárhoz kötve; s itt Budapesten és Kolozsvárt is nem a tanulmányozás beigazolt ténylegessége, hanem a *tartózkodás idejének relatív hossza* dönt sön a fölött, hogy ezen vagy azon az egyetemen szerezhető-e meg?! Mindegyik egyetem — egyetem; azt classificálni nem lehet. Mindegyik egyetem a tudományt és pedig csak a tudományt szolgálja. Így tehát a tudományos minősítés objectív feltételeit egyik egyetem épp úgy nyújtja, mint a másik. Hogy a doctoratus subjectív feltételei megvannak-e vagy nem: erre a szigorlatozó tudományos jellegű munkájával és a szóbeli vizsgán előterjesztéseivel felel meg mindegyik egyetemen, a tudományosság kritériuma alapján.

Az egyetem és a doctoratus jellemének egyenes megtagadása az ilyen időbeli hosszúsággal és helyi szempontokkal való operálás. Csakis ott érvényesülhet az ily felfogás, a hol a személyiségtől, az értékes sajátos életfolyamatoktól eltekintünk s előtérbe lép a mechanizáló, az egyenlősítő, a nem jó értelemben vett „hivatalnoki” szempont.

d) Hogy a tanári karban is hódítson ezen felfogás, erről gondoskodott a tanügyi kormány, midőn a *fizetésrendezés czimén az egyetemi tanárokat is önállóságuk egyik oszlopától: a lecke-pénztől megfosztani s őket fizetési osztályokba — hivatalnoki schéma szerint — behelyezni igyekezett.* Az egyetemi tanári önállóság, illetőleg felfelé való függetlenségének egyik, természetesen csakis külső oszlopa a lecke-pénz-rendszer.

Ezen oszlop megingatásának érdeme szintén Treforté. Már 1883 okt. 24-én kelt 35,899. sz. rendeletében a létező tandíj-rendszert teszi felelőssé a budapesti egyetemen, kivált némely korai és egyes tudomány szakainak túlnépességéből eredő s évről-évre érezhetőbbé váló bajokért. A tanügyi kormány a túlnépesség megszüntetése czéljából is, de a tanszabadsággal járó előadási választás lehetőségének érdekében is — párhuzamos tanszékeket állított fel.

Tekintettel arra, hogy éppen ezen párhuzamos tanszéki előadások kötelezők, ellenben a vizsgáló tanár személyisége bizonytalan — nem egy hallgató a vizsgálati eredménynek némi biztosítása czéljából mind a két tanár előadásaira legalább is beiratkozott, úgy hogy a párhuzamos tanszék felállítása daczára megmaradt a túlnépesség s ezzel az az ürügy is, hogy az előadásokat már csak a hely hiánya miatt sem látogathatja a hallgató. A hasznossági szempont nem egy hallgatót legalább a lecke-pénz lefizetésére, ha nem is a tantárgy hallgatására indítja.

Ezen nemes gondolkozásnak megfelelőleg, „a tanárnak is érdekében van minél népesebb collegiumot tartani, minél több hallgatóval bírni s minél több tanpénzt venni be, miután a tanpénz, kivált a szóban forgó collegiumoknál, a tanári fizetésnek igen jelentékeny, gyakran a törzsfizetést magát jóval felülmúló részét képezi”. A minister nem akarja „a legmagasabb szellemi érdekek előkelő munkásait” önző, anyagi érdekek által való meghatározottság vádjával gyanúsítani. „De az emberi természetben fekszik — s annak gyarlóságaitól az egyetemi tanárok sem

lehetnek mentek, — hogy az érdek, még az anyagi érdek is, elvakítja az embert magasabb kötelességei iránt s észrevétlenül sodorja oly utakra, melyek nem dicsélyesek, de melyeket az érdek szép színben tüntet fel önmaga előtt is.“ „Tagadhatatlan, hogy az egyetemünkön ma dívó tanpénzrendszer, együttesen tekintve a párhuzamos tanszékek és tanulmányi s vizsgálati rendszer mivoltával, egyfelől a hallgatók, másfelől a tanárok érdekeit, magasb rendű kötelességükkel összeütközésbe hozni igen alkalmas.“

E dilemmából, ezen collisióból az állambölcsesség a fel-szabadító!! „Az állambölcsesség oly törvényhozási és igazgatási eljárást javall, mely eszközölje, hogy az emberek érdekei ne jöjjenek összeütközésbe magasb rendű kötelességeikkel s az intézmények által lehetőleg megóvassanak oly összeütközésektől, melyekben kötelességüket csak érdekeik feláldozásával teljesíthetnék, vagy talán kötelességüket áldozná az ösztönszerűleg érdekeiknek fel.“ Keresi és a tanárok által is keresteti azon módokat, „a mely módok, midőn egyfelől a tanárok jogos érdekeit megóvják s szerzett jogait nem sértik, másfelől az eddigi rendszerből eredt bajokat elhárítani alkalmasok legyenek“.

Az állambölcsesség a következő módokra bukkant.

I. A lecke-pénzrendszer fentartása mellett:

1. vagy meghatározható volna az egy collegiumba felvehető hallgatóknak *maximuma*. Az ezen felüliek más párhuzamos collegiumra, esetleg más egyetemre utasítandók;

2. vagy kimondható volna, hogy az a tanár vizsgál, kit az egyetemi hallgató hallgatott, — ha egynél többnél hallgatott — a kit választ.

II. A lecke-pénz-rendszer elejtése mellett (a lecke-pénz nem az egyes tanároké, hanem az állampénztárba folyik be):

1. lehetséges az a mód, hogy az állampénztár a havonként befolyó összes tandíjat a karbeli rendes és rendkívüli tanárok közt — *óráik számának arányában* — *egyenlően felosztja*, de úgy, hogy a *rendes* tanárok valamivel nagyobb arányszám szerint kapják az osztalékot; a magántanárok tandíjai érintetlenül maradván;

2. vagy az a mód, hogy a tandíj fejében — a mely az államé — emelne a törzsfizetést, a tizedéves korpótlékot ötöd-évéssé változtatná;

3. vagy végre, hogy a tanárok közt is fizetési osztályokat állitana fel; az előléptetés *rendszerint* szolgálati időabség szerint történvén, de nem zárva ki azt, hogy egyes kitűnő tudósok, kiknek megnyerése az egyetem érdekében állana — egyszerre is magasabb fizetési fokozatra neveztetethetnének ki.

A II. alatti módozatoknál a minister elvként a *kárpótlást* mondja ki ugyan, de úgy, hogy „nincs tekintettel az esetleges hallgatók számára, hanem az illető tanárok tanszakaira és tanórák számára, vagy az általuk végzett munka (gyakorlatok stb.) természetére.”

Schneller István.

(Vége köv.)

A MAGYAR ORSZÁGGYŰLÉS UJONCMEGSZAVAZÁSI JOGA.

— Befejező közlemény. —

3. §. Az ujonczállítás megszavazása.

A védrendszernek és szolgálati időnek időhöz nem kötött szabályozása, s az ujonczjutalékok létszámának tíz évre való megállapítása gyöngítette ugyan az országgyűlés közvetlen befolyásának súlyát, de nem érinthette alkotmányunk azon ősi alapelvét, hogy a véradónak megajánlása törvényhozási jogot képez.

1848 előtt, tehát még mikor nem az állandó completatio volt a magyar védrendszer uralkodó elve, a törvényhozás mindjárt az ujonczmegszavazással kapcsolatban állapította meg azon jogelveket, melyek a honpolgároknak a megszavazás ténye által szült kötelezettségeit, illetve a kormányhatalomnak ugyancsak e tény szült jogait közelebbről meghatározták. E jogelvek¹ s a megajánlás között tehát természetesen nem is foroghatott fenn más viszony, mint a minő a jogszabály és azon cselekvény között általában fenforog, melynek joghatásait közelebbről megállapítja. S e viszony tekintetében nem idézhetett elő semmiféle változást az a körülmény sem, hogy a törvényhozás az *állandó* hadkiegészítés elvének megvalósításával kapcsolatban *állandóvá* tette ezen jogelveket is, czélszerűbbnek vélvén azt, mert hisz a védrendszer

¹ Értve itt e jogelvek alatt természetesen a védrendszert, szolgálati időt és ujonczlétszámot megállapító szabályokat egyaránt; mert hisz' ezek mindannyian egyképen nem egyebek, mint az ujonczmegszavazás által szült kötelezettségek közelebbi és pedig egyformán kötelező erővel való meghatározásai. — S ezzel egyszersmind az is meg van mondva, hogy érvényük tartama alatt mind e szabályoknak az ujonczmegajánlás tényéhez való viszony szempontjából azonos tekintet alá kell esniök.

alapelveit magukban foglaló szabályoknak esetleges gyakori változtatása az egész védrendszert nagy rázkódtatásoknak tenné ki.

S magának a jogi cselekvénynek elkülönítése a következményeit szabályozó jogelvek megalkotásától nemcsak hogy nem változtathatja meg az alapjában véve teljesen különböző két *functio* viszonyát, hanem azt csak még könnyebben felismerhetővé teszi.

Mai jogállapotunk szerint tehát világosan elkülönül egymástól az ujonczmegajánlásnak, mint a törvényhozás azon *cselekvényének*, még pedig *souverain* tényének létesülése, mely az államkormány ujonczozási jogát, s a honpolgárok ujonczállítási kötelezettségét szüli, s a védtörvénynek, mint azon *jogszabálynak* megalkotása, mely az ezen cselekvény szülte jogi viszony tartalmát közelebbről megállapítja, a mely tehát egy olyan jogszabály, mely meghatározza a kormányhatalom ujonczmegszavazás-szülte *jogának* terjedelmét, gyakorlási módját, vagyis más oldalról pedig a honpolgárok ujonczmegszavazás-szülte kötelezettségének terjedelmét, határait, teljesítési módját.

A védtörvény hatályosulására nézve tehát a lényeges e *jogviszony* létrejött. Ha ilyen jogviszony nem jött létre, akkor a védtörvénynek nincs mit szabályoznia. A védtörvényben lerakott állami akarat tehát mindaddig, míg egy oly jogi cselekvény nem jön létre, mely az általa közelebbről szabályozott jogviszonyt szüli, csupán mintegy *potenciális energia* jellegével bír, mely mozgóvá, tényleg hatályosulóvá csupán az ujonczmegajánlás megtörténtével alakulhat át. S e tekintetben nem tesz különbséget az sem, hogy a védtörvényben foglalt szabályok, közjogi szabályok lévén, *cogens*ek; mert hisz ez csupán azt jelenti, hogy a *már létrejött* jogi cselekvényből, az ujonczmegajánlásból folyó viszonyokra nézve *ezen* szabályok alkalmazandók, még pedig kizárólagosan és feltétlenül.

Legkevésbé sem lehet tehát abból a körülményből, hogy a védtörvény nem egy meghatározott esetre állítja fel a maga *cogens* szabályait, hanem szabályosan visszatérő s meg nem határozott számú ujonczmegszavazásról disponál, azt következtetni, hogy a törvényhozás ezzel *jogi* kötelességgé akarta tenni az ujonczmegajánlást. A honpolgárok hadi kötelezettségének, az államkormány e kötelezettség teljesítésére irányuló igényének állandókul szánt és *cogens* tételekkel való szabályozása egyálta-



lában nem változtathatja meg az ezen jogot, köteleességet csupán *szülő*, annak csupán alapját tevő, de attól különálló tény teljesen szabad, meg nem kötött, souverain elhatározástól függő jellegét; egyáltalán nem teszi azt jogilag kényszerűvé. Mert hisz azon szabályok nem e tényt rendelik, nem e tényre nézve kötik meg a törvényhozás akaratát, hanem csupán az e tényből folyó jogkövetkezményeket szabályozzák. De még ha már maga, az e két állami akaratnyilvánítás közti viszony belső természete egymagában is nem zárná ki tökéletesen annak feltehetését, hogy jogkövetkezményeinek előzetes szabályozása által maga az ujoncmegajánlás is jogi köteleességgé alakult, minden kétséget kizár e tekintetben a törvény világos szava, a mennyiben a törvényhozás különös óvatosságból, éppen azért, hogy az ilyen suppositionnak még a lehetősége is kizárassék, modern védtörvényeinkbe is felvette régi törvényeink jogfentartó, óvó nyilatkozatát, melyet legutóbb az 1889. évi VI-ik törvényczikk 14-ik §-ában ekként formuláz: „valamennyi jutaléknak tényleges kiállítása csak akkor történhetik meg, ha a törvényhozás azon évre már megszavazta“.

A véderőtörvény tehát csak abstract jogi szabályozás, a melyhez a substratumot az ujonczjutalékok tényleges kiállításának a megszavazása adja meg. S így az ujonczok tényleges kiállításának megszavazása nem valami törvényvégrehajtási actus, hanem ez a törvényhozó souverain akaratelhatározásából folyó cselekmény, mely maga nem törvényt hajt végre, hanem csupán lehetővé tesz törvényvégrehajtást.

Nem érintették tehát a védtörvény intézkedései az országgyűlési megszavazás elengedhetetlen szükségét ahhoz, hogy az ujonczok tényleges kiállítása, a sorozás elrendelhető legyen, avagy hogy a már szolgálati kötelékben lévő állampolgárok a törvényben megállapított katonáskodási terheiken túlmenőleg is felhasználhatók legyenek. És ezen alkotmányos alapelvek érvényesülését híven tüntetik fel törvényeink részleges intézkedései.

Így az országgyűlésnek esetről-esetre való megszavazása szükséges ahhoz, hogy a honvédség, mely csupán a belvédelemre¹ van rendelve, valaminthogy a népfelkelés is, az ország határain kívül is felhasználható legyen.² S ha a törvényhozás a

¹ 1868: XLI. 1. §; 1890: V. 1. §.

² 1868: XLI. 3. §; 1890: V. 2. §; 1886: XX. 5. §.

véderő ezen részeinek a haza határain kívül való felhasználását elkerülhetetlen szükség esetére az országgyűlés utólagos jóváhagyásának feltétele mellett is megengedi,¹ ez a mai parlamentáris, felelős kormányrendszer mellett, nem jelent az említett alapelvvel szemben lényeges eltérést.

S a mint az az ősi tétel ez irányban is érvényesül, még nagyobb mértékben érvényesül abban a másik irányban, hogy az állampolgároknak a törvényben megállapított módon, a törvényben megállapított szolgálati kötelezettség teljesítésére való besorozása csakis az esetben rendelhető el, ha azt a törvényhozás és ezen belül az országgyűlés, esetről-esetre — jelenlegi vérendszerünk szerint évenként — megszavazta.

Még az 1868: XL. törvényezikk csupán a hadsereg (és hadi tengerészet) ujonczjutalékára, és ennek póttartalékkal való ellátására nézve mondja ki, hogy e jutalék kiállítása csak akkor történhetik meg, ha a törvényhozás azt azon évre már meg is szavazta.² S ennek megfelelőleg, a magyar törvényhozás e véd-törvény fennállásának ideje alatt csupán a közös hadsereg és a póttartalék ujonczjutalékára nézve élt az évenkénti megszavazási jogával.³ De már az 1889: VI. 14. §-a azt mondja ki, hogy „*valamennyi jutaléknak*” tényleges kiállítása csak akkor történhetik meg, ha a törvényhozás azokat azon évre már megszavazta⁴. S ennek megfelelőleg, az azóta alkotott ujonczmegajánlási törvényekben nem csupán a közös hadsereg (hadi tengerészet) ujonczjutaléka és a póttartalék kiállítása szavaztatik meg, hanem a honvédség részére szükséges ujonczjutalék is.⁴

A magyar országgyűlés ujonczmegszavazási joga tehát, híven ősi alkotmányunkhoz, annak szelleméhez, megőriztetett. Kérdés már most csak az, hogy törvényhozásunk, egyéb intézkedései folytán az e jogban rejlő alkotmányos erő intenzitása

¹ 1868: XLI. 3. §; 1890: V. 2. §; 1886: XX. 5. §.

² 1868: XL. 13. §.

³ 1869: XV; 1871: I; 1872: I; 1872: XXXIII; 1873: XXXVIII; 1874: XLIII; 1874: LIII; 1876: XL; 1877: XXIX; 1878: XXXIV; 1879: LXI; 1880: LXII; 1882: II; 1883: IV; 1884: III; 1885: I; 1886: II; 1887: I; 1887: XLVIII; 1889: XVII.

⁴ 1889: XLII; 1890: XL; 1892: I; 1893: I; 1893: XXXV; 1895: I; 1895: LII; 1896: XXXVI; 1898: III; 1899: III; 1900: II; 1901: II; 1902: II; 1904: III; 1904: IX.

nem gyöngült-e meg? S erre a kérdésre teljesen tagadó választ nem adhatunk.

Meggyöngítette az e jogban rejlő alkotmányos erő intenzitását nemcsak mindaz, a mi az ujonczlétszám megállapításának jogát s a véderőre vonatkozó többi jogot csorbitotta; de meggyöngítette különösen az 1888: XVIII. t.-cz.-ben foglalt és az 1889: VI. 12. §-ában is fentartott azon rendelkezés, mely szerint „az első évfolyambeli tartalék és a három utolsó évfolyambeli póttartalék legénysége — a mennyiben ezt különös körülmények követelik — az elkerülhetetlen szükség mérve szerint és annak tartamára Ő Felsége parancsára tényleges szolgálattételre visszatartható, illetve behívható . . .” Mert hiszen ezen rendelkezésnél fogva a kormány lehetőséget nyer arra nézve, hogy az ujonczjutalék meg nem szavazása esetén a hiányt a visszatartott katonákból és a póttartalékból pótolja. S ezen lehetőség hordereje különösen az 1889-iki véderő-reform következtében emelkedett igen magas fokra, mert hiszen az 1889: VI. 15. §-a a közös hadsereg póttartalékának meghatározott, az évi ujonczilletmény egytizedére korlátozott voltát megszüntette.

De főleg azért veszélyezteti az 1888: XVIII. t.-cz. az ujonczmegszavazási jogban rejlő alkotmánybiztosító erőt, mert nem határozza meg e törvény azt, mi értendő itt a „különös körülmények”, „elkerülhetetlen szükség” alatt; s így tág lelkiismeretű kormány ezt a hatalom érdekei szerint magyarázhatja.

Pedig törvényhozásunk egy analog esetre vonatkozó rendelkezése biztos következtetést enged ezen kitételek értelmére nézve. Nevezetesen törvényhozásunk az 1886. évi XX. t.-cz. 4. §-ában ki is fejté azt, hogy mit kell érteni „elkerülhetetlen szükség” alatt: a fenyegető, vagy kitört háború esetét. Háború esetére azonban Ő Felségét úgy is megilleti a tartalék és póttartalék behívásának joga.¹ Ennek kimondására tehát nem kellett volna külön törvény. Különbben is az 1889: VI. 12. §-a authentic kimondja, hogy az illető tartalékosok és póttartalékosok az 1888: XVIII. szerint béke idejében is tényleges szolgálattételre visszatarthatók, illetőleg behívhatók. Marad tehát az a következtetés, hogy itt „elkerülhetetlen szükség” alatt az akkor beálló „különös körülmények” értendők, a midőn háború közvetlen veszélye fenyeget.

¹ 1868: XL. 10. §; 1889: VI. 12. §.

Tagadhatatlan, hogy alkotmányunk szelleme egyáltalán tiltaná, hogy a kiszolgált katonák és a póttartalékosok béke idején külön törvény nélkül is visszatartassanak, illetőleg behívassanak. De az 1888: XVIII. erre alapot nyújt; s a tartalékosok, meg póttartalékosok főlesküdt katonák. De már arról, hogy a népfelkelésre kötelezettek közül csak egyetlenegy állampolgár is felhasználható lenne az ujonczjutaléknak béke idején ily módon való pótlására, még csak szó sem lehet. Mert bár az 1886: XX. 5. §-a megengedi, hogy a már katonailag kiképzett és életük 37. évét még be nem töltött, népfelkelésre kötelezettek a hadsereg és a honvédség kiegészítésére egyaránt igénybe vehetők legyenek, akár csak a póttartalékosok; de ugyanott szigorúan kimondatik, hogy ez csakis a háború folyama alatt történhetik és ez alatt is csak akkor, ha a hadi létszám fentartására a kiképzett póttartalék nem elégséges.

Az 1888: XVIII. tehát lényegesen gyöngíti az ujonczmegszavazási jogban rejlő alkotmányos erő intenzitását. De nem szabad azért az e törvényben foglalt csorbitást túlbecsülni, mert hisz az abban adott hatalom *jogosan* csak a háború közvetlen veszélyének idejére gyakorolható, és ezen hatalom gyakorlására is kiterjed a kormány alkotmányos felelőssége. És végre ugyanazon törvény értelmében, az ily katonák maximum egy esztendeig tarthatók benn (1. §.), s az ily katonák visszatartása, illetőleg behívása felemésztí azon, ugyancsak külön törvényhozási megszavazás nélkül gyakorolható jogot, hogy az illetők fegyvergyakorlatra hívassanak be (2. §.).

De legtöbbet ártott az ujonczmegszavazási jogban foglalt alkotmány-biztosíték intenzitásának az állandó completatio eszméjének megvalósítása. Mert ennek következtében elvesztette a magyar országgyűlés a haderő léte felett közvetlenül, a király hozzájárulása nélkül is való dönthetés jogát. Míg ugyanis az állandó completatio híján az ujonczmegtagadás egyszerű ténye által megszűnt a haderő, most már ez csupán az ujonczoknak hosszú időn át való következetes megtagadása révén, avagy az egész törvényhozásnak erre irányuló megegyezésével, vagyis csakis a király hozzájárulásával következhetik be.¹

¹ Még csak azt jegyzem meg az ujonczmegajánlási jog *gyakorlására nézve*, hogy míg pl. a belga alkotmány szerint — éppen e jog nagy fontosságára való tekintettel — az ujonczjutalékokra vonatkozó

4. §. Az ujonczmegtagadás és jogi hatálya.

Alkotmányunk azon ösi, s a XVIII. század végén is többször kifejezett alapelvéből, mely szerint az ujonczmegajánlás törvényhozási jog, kétségtelenül következik, hogy országgyűlési megszavazás nélkül ujonczállítás nem rendelhető el. — Nem szükséges tehát az országgyűlés részére egy külön ujonczmegtagadási jogot construálni; mert hiszen ahhoz, hogy ujonczállítás ne legyen elrendelhető, nem szükséges, hogy az az országgyűlés részéről kifejezetten megtagadtassék. Elégséges egyszerűen az a tény, hogy ujonczmegszavazás nem történt. S hogy ennek mi volt az oka? akár az, hogy az országgyűlés megtagadta az ujonczjavaslat megszavazását, akár az, hogy a kisebbség ezt megakadályozta, akár pedig az, hogy nem volt együtt, vagy e célból nem hivatott egybe az országgyűlés; ez *tisztán a jog* szempontjából irrelevans. S ha ilyen esetben a kormány mégis elrendelné az ujonczozást, rendelete nyílt alkotmányszegés és felelősségre vonása elmaradhatatlan. S az ily alkotmányszegő rendeletet, mint azt az 1886: XXI. t.-cz kimondja, a törvényhatóságok végrehajtani nem kötelesek; s ha mégis megteszik, tettük épp oly alkotmányszegés, mint a kormányé.

1848 előtti védrendszerünk idejében, ha az országgyűlés akkor, midőn az előző megajánlás alkalmával besorozottak szolgálati ideje lejárt, nem szavazta meg az ujonczokat, az egész haderő megszűnt, az egész hadsereg felbomlott.

Az országgyűlés ugyanis meghatározott időre (a XIX-ik században rendszerint tíz évre) ajánlotta meg az ujonczokat; de szigorúan kikötve egyrészt azt, hogy a bármely okból származható hiánynak pótlását kívánni ne lehessen; ¹ másrészt, hogy az illető törvényben megállapított szolgálati idő lejártával, az összes most kiállítandó katonák „végekép és mulhatatlanul“ elbocsájtandók.² Így természetes, hogyha a tíz esztendő lejártával újabb ujonczozást és ujonczokat nem szavazott meg az országgyűlés, a király külön beleegyezése nélkül is megszűnt a hadsereg.

törvényjavaslatnak először a képviselők kamarájában kell megszavaztatnia (Concha: Újkori alkotmányok. I. kötet 85. l.), addig a mi alkotmányunk — külön e törvényre nézve — ily rendelkezést nem mutat fel.

¹ Pl.: 1840: 2. §.

² Pl.: 1840: II. 1. §.

E jogállapotot azonban a completatio eszméjének a megvalósítása lényegesen megváltoztatta. Mai véderőtörvényünkben magára vállalta a nemzet az állandó hadkiegészítés terhét. Az ujonczok évenként ajánltatnak meg; és pedig nem csupán egy esztendőre, hanem annyi időre és oly hadszolgálati kötelezettség teljesítésére, a mennyit és a milyent a védtörvény megállapított. Az évenkénti ujonczmegajánlás csupán az illető évben állítás-kötelesekre (besorozandókra, jobban mondva)¹ vonatkozik; s a mint az évi ujonczmegszavazás nem idézhet elő másoknak jogállapotában változást, mint azokéban, kikre az illető évben vonatkozik; azonképen az ujonczmegszavazás elmaradása sem.

A magyar országgyűlés ujonczmegszavazási joga tehát egészen más, mint az angolé. Az angol államjog — az angol véderendszernek megfelelőleg — úgy fogja fel a dolgot, hogy a Mutiny Act által közjogi erővel ruháztatik fel az állam és a zsoldosok között fennálló szerződés, és pedig egy évi időtartamra. Ha az év leteltével nem fogadtatik el az új Mutiny Act, megszűnik a szolgálati kötelezettség közjogi természete, „s a szökés legfeljebb szerződés-szegés”. Angliában az állandó hadsereg léte és fegyelme, legalább béke idején, a Mutiny Act évenkénti elfogadásától függ.²

Nálunk ellenben az ujonczmegszavazás elmaradása még nem jelenti az egész haderő megszűnését, hanem csupán azt, hogy az illető évben „a fennálló védtörvénynek az ujonczlétszámra vonatkozó rendelkezése” fogamatba nem vehető, hogy „a már törvényileg megállapított ujonczjutalék és a póttartalék tényleges kiállítása az illető évben nem eszközölhető”.

Az ujonczmegszavazás elmaradásának ezen, most körvonalozott jogi hatálya kiterjed tehát mindazokra, a kik a megszavazás alapján besorozhatók lettek volna.

Mint hogy pedig — mint láttuk — valamennyi ujonczjutaléknak, tehát a közös hadsereg és hadi tengerészet jutalékainak, valamint a honvédség ujoncz-contingensének és póttartalékjaiknak

¹ Azért mondom így, mert hisz az önként jelentkezettek, kik esetleg azon évben nem is állítás-kötelesek, az ujoncz-contingens részét képezik.

² Dicey: Bevezetés az angol alkotmányjogba. Ford. Tarnai. 282 lap, és Todd: A parlamenti kormányrendszer Angliában. Ford. Dapsy. I. 412. és köv. l.

tényleges kiállítás csak akkor történhetik meg, ha a törvényhozás azokat már azon évre meg is szavazta, ebből világos, hogy az ujonczok meg nem szavazásának említett jogi hatálya kiterjed mindazokra, a kik akár a hadsereg (és hadi tengerészet), akár a honvédség az évi hadjuttalékát képeznék, akár pedi az illető év póttartalékosainak számát gyarapítanák.

Az 1889: VI. 42. §-a értelmében a hadsereg (hadi tengerészet) és a honvédség részére kivett ujonczjuttalékok fedezésénél számba veendőek mindazok, valamennyien, a kik a számbavétel napját (aug. 31.) megelőző éven belül a törvényszerű 12 évi szolgálati időre besoroztattak, valamint számításba veendőek az ezen időn belül kiállítandóknak végleg elrendelt pótleányok is. Következésképen az ujoncmegszavazás elmaradása esetén nemcsak azok besorozása tilos, a kik mint az illető évben állítás-kötelesek kerülnének a sorozó-bizottság elé; de tilos az önkéntesek besorozása is, mert hisz ezek is az ujoncz-contingens részét képeznék. S így helyesen mondatik, hogy az „a magyar honos, a ki besoroztatná magát a közös hadseregbe, vagy a honvédségbe, s így magát a királyi hatalomnak rendelkezésérp bocsátaná, annak daczára, hogy az országgyűlés nem szavazta meg az ujonczilletményt, az alkotmány, az ország törvényes joga elleni lázadásnak mintegy bűnrészesé lenne”.¹ De meg nem engedhető éppen ezért katonai képzőintézetek magyar honos végzett növendékeinek a *besorozása* sem,² mert hisz ujoncmegszavazás híjján szó sem lehet állítás-kötelezettségről, ennek megszegéséről, s így a katonai képzőintézetek végzett növendékeinek besorozása, azok részéről a besorozás kérése, az önkéntesek besorozásával esik egy megítélés alá.

De nem engedhető meg ily esetben a kiszolgált katonák reengageirozása sem;³ tiltja ezt alkotmányunk szelleme, mert hisz ez az ujoncmegajánlási jog megkerülése, kijátszása lenne. S mint ilyen ellen 1840-ben maga Deák is küzdött.⁴

¹ Kmety i. m. 335. l.

² Ezek *besorozásáról* szól az 1889: VI. 21. §-a.

³ Az 1889: VI. 53. §-a megengedni látszik ezt; de alkotmányunk szelleme tiltja.

⁴ Deák Ferencz beszéde az 1840. február 20-iki országos ülésen. Kónyi, I. 368. l.

Minthogy pedig a póttartalék is az évenkénti ujoncmegajánlás tárgya, nem engedhető meg azok besorozása sem, kik a véderő-törvény (1889: VI. 18. §-a) értelmében, a póttartalékba való közvetlen beosztásra igénynyel bírnak.¹

Felmerül azon kérdés, vajjon az ujonczok meg nem szavazása esetén is pótolható volna-e az előző év ujonczjutalékának azon hiánya, melyről a fennálló véderőtörvény 42. §-a megállapítja, hogy az a legközelebbi ujonczkivétel alkalmával felszámítandó hátralékot képez; mert hisz ez a hátralék az előbbi évre egyszer már megszavazott ujonczjutalék kiegészítő része volna? Csakhogy maga a véderőtörvény illető szakasza azt mondja, hogy ez a hátralék „a következő év ujonczjutalékát szaporítja“, a miből világos, hogy az egész ujonczjutalék megtagadása esetén, az említett hiány sem volna pótolható.

Felvettetett a kérdés, vajjon a népfelkelés behívása oly esetben, midőn az ujonczilletményt megtagadta az országgyűlés, alkotmányszerű lenne-e?² Mint már más helyütt láttuk, béke idején ez semmiesetre sem történhetik meg. De háború esetére is ellentmond ennek alkotmányunk szelleme, nemcsak azért, mivel ezáltal, az ujonczok meg nem szavazásának daczára is, szolgálati kötelekben nem lévő honpolgárok használatnának felhadviselési czélokra, hanem főleg azért is, mivel az 1886: XX. 5. §-a értelmében, a már katonailag kiképzett és 37 évesnél nem idősebb népfelkelésre kötelezettek a honvédség vagy közös hadsereg hadi létszámában támadó, s a póttartalékosokkal már ki nem egészíthető hiányok pótlására igénybe vehetők.

Ily módon tehát — a népfelkelés behívása útján — bekövetkezhetik a hadsereg létszámának kiegészítése szolgálati kötelekben nem álló honpolgárokból, annak daczára, hogy ujoncmegajánlás nem tétetett; másrésről meg alkotmányunk szellemébe ütközik a népfelkelésnek ily esetben való behívása és az említett czélra való felhasználása azért is, mert ily módon népfelkelésre kötelezettek, mint a közös hadseregbe beosztottak, az ország határain kívül is volnának vihetők, országgyűlési külön intézkedés nélkül.

¹ a, b, c, d, e pontok.

² Kmety i. m. 336. l.

Alkotmányunk szelleme tehát három irányban is ellenmond annak, hogy a népfelkelés felhívassék oly esetben, midőn az országgyűlés az ujonczmegajánlást megtagadta. A népfelkelési törvény (1886: XX. 4. §-a) azonban akkor, a midőn a népfelkelés felhívását a törvényben megállapított esetekre, Ő felsége megajánláshoz nem kötött jogává teszi, erre alapot nyújt. E jog gyakorlásáért azonban a kormány természetesen felelős.

5. §. *A magyar országgyűlés ujonczmegszavazási joga és Ausztriához való viszonyunk.*

Az ujonczmegajánlás soha közös ügy nem volt. Deák Ferencz mondja második felirati javaslatában: „Kétségtelen, hogy a magyar hadsereg a többi tartományok seregeivel közösen harczolt a hon és fejedelem ellenségei ellen; de lényeges volt a különbség mindig Magyarország és az örökös tartományok között, azokra nézve, mik a katonaságot tárgyazzák. Magyarország az örökös tartományoknak és azok kormányzatának minden befolyása nélkül határozta meg a magyar katonaság számát, mint ezt számos törvény, különösen az 1802-diki bizonyítja. Országgyűlésileg határozott meg a magyar hadsereg fentartásának módja, s pedig gyakran lényegesen eltérőleg az örökös tartományokban behozott rendszertől. A megfogyott hadsereg pótlására szükséges ujonczok országgyűlésileg ajánltattak meg és ezek megajánlásánál a magyarországi ezredekben létezett hiány vétetett tekintetbe, s az ajánlat a magyar ezredek betöltésére tétetett; a többi tartományok katonaságánál létezett, aránylag kisebb-nagyobb hiányokra soha semmi figyelem nem volt. Országgyűlésileg határozott meg az ujonczok állításának módja és feltételei, valamint a szolgálat ideje is, minden tekintet nélkül arra, hogy a többi tartományokban mindezek miképen állapítottak meg^a . . .¹

Az 1723: I., II. és III. törvényczikkből még csak a védelmi rendszernek egyenlő elvek szerint való megállapítása sem következik.

Nem is lőn az ujonczmegajánlási jog nem közös volta sohasem is kétségbe vonva. Csupán az októberi diploma tett

¹ Idézve Beksics: A dualismus cz. művének 122. s köv. l.



az ujonczmegajánlási jog közössé tételére kísérletet, egy közös birodalmi tanácsra akarván ruházni e jogok gyakorlását;¹ de az e diploma által contemplált alkotmány nemzetünk részéről oly szilárd visszautasításban részesült, hogy a 15-ös bizottság még akkor sem fogadta el az ujonczmegajánlás közössé tételének tervét, midőn Ő felsége ezt tűzte ki az egész kiegyezés létrejöttének feltételéül.² S végre is győzött a jogfolytonosság elvére támaszkodó magyar ellenállás s az 1867. évi XII. t.-cz. 12. §-a kimondja, hogy a „magyar hadseregnek időnkinti kiegészítését s az ujonczok megajánlásának jogát, — a megajánlás feltételeinek és a szolgálati időnek meghatározását, úgyszintén a katonaság elhelyezését, élelmezését illető intézkedéseket az országgyűlés az eddigi törvények alapján, mind a törvényhozás, mind a kormányzat körében, a maga számára tartja fenn“.

Az 1867: XII. t.-cz. ezen rendelkezése tehát teljes mértékben biztosítja az ujonczmegajánlási jog nem közös voltát; a magyar országgyűlésnek tartja fenn az ujonczmegajánlás feltételeinek, az ujonczok számának, s a szolgálati időnek a megállapítását is. Tehát nemcsak a pusztá ujonczmegszavazási jogot, hanem mindazokat, melyek e jognak valódi tartalmat adnak.

Az 1867: XII. t.-cz. szerint tehát nem közös ügy az ujonczlétszám megállapítása sem. Minthogy azonban ugyancsak e törvény-cikk 13. §-a, a két birodalom között fennálló együttes védelmi kötelezettségnél fogva, czélszerűnek mondja védelmi rendszerük megállapításának vagy megváltoztatásának egyenlő elvek szerint való eszközölését, a törvényhozás akkor, a midőn 1868-ban a magyar hadsereg hadi létszámát s 1889-ben az ujonczjutalékot megállapította, figyelembe vette az osztrák hadseregnek, mint az egész hadsereg alkatelemének, illetőleg ujoncz-contingensének is, a létszámát.

Kétségtelen, hogy ezzel a magyar törvényhozás eltért azon fontos alkotmányjogi elvtől, hogy a hadsereg, s az ujonczok létszámát az osztrák létszám figyelembe vétele nélkül állapítja meg; hisz' 1802-ben is az Ő felsége uralma alatt álló többi országok hadseregeinek létszámára való tekintet nélkül határozta

¹ E diploma második szakasza.

² Beksics: I. Ferencz József és kora 653—4. I. Szilágyi X. köt.

meg a magyar hadsereg 64,000 főnyi létszámát, s az ennek fentartására szükséges ujonczilletéket. Kétségtelen az is, hogy igazuk van azoknak, kik azt mondják,¹ hogy a magyar törvényhozás túllépte hatáskörét, midőn az egész hadseregnek, s így egy idegen, tőlünk független állam hadseregének a létszámát is megállapította.

De nem szabad ebből a körülményből még a létszám-megállapítási jog közösségére következtetni, mert akkor, a midőn a magyar törvényhozás törvénybe foglalta az egész hadsereg létszámát, illetőleg ujonczjutalékát, voltaképen nem tett egyebet, mint törvénybe foglalta a kulesot, melyet a magyar hadsereg ujoncz-contingensének kiszámítására nézve, souverain akarat-elhatározásánál fogva, megállapított.

Hogy a törvényhozás e kulesot tiz esztendőre állapította meg és az ezen időn belül való megváltoztatásra irányuló törvénykezdeményezés jogát kizárólag a királyra ruházta, ezzel a törvényhozás az országgyűlés törvénykezdeményezési jogát egyedül csak királyával szemben szorította meg. S a mennyiben a két állam ujoncz-contingense a két állam kormányának előzetes megegyezése alapján állapítottatott is meg, ez korántsem jelenti a közössé tételét.

Mert hisz' még magára az egész védrendszer kérdésére nézve is úgy áll a dolog, hogyha sem a két kormány, sem az esetleg kiküldendő törvényhozási bizottságok nem tudnak megegyezni. — minthogy ily esetre nem adja meg alkotmányunk az uralkodónak a döntés jogát — az esetben a magyar törvényhozás teljesen önállóan, szabadon intézkedhetik.

Az ujonczlétszám megállapítása tehát, — a mint soh'sem volt közös ügy, ma is egyedül és minden más országtól függetlenül, a magyar törvényhozást illeti. Még inkább áll ez az ujonczok evenkenti megszavazásáról, a melynél a közösségnek még csak a látszata sem foroghat fenn.

A legutóbbi években mutatkozott ugyan osztrák részről olyan fel fogás, a mely szerint az ujonczmegszavazás hatálya az egyik birodalomban, feltételezve volna az ujonczmegszavazásnak a másik birodalomban való megtörténetét: a mennyiben az

¹ Pl. Mantuano. A magyar törvényhozás. 287. lapján.



1903-ik év folyamán halasztani akarta az osztrák kormány az ujonczok megszavazását és kiállítását, míg ez hazánkban is megtörténik, sőt ennek megtehetése céljából még a kiszolgált katonák visszatartásától sem riadt vissza. De utóbb maga az osztrák kormány is felhagyott ezzel.

Megmaradtunk tehát e jogunk tekintetében is mindenkor „Regnum liberum“-nak. Ausztriához való viszonyunk sem érinti a magyar törvényhozás ujonczmegajánlási jogát. Egy évezreden át küzdött a nemzet annak épségben tartásáért; becsüljük meg, őrizzük meg azt!

Dr. Tihanyi Lajos.

AZ ÍRÁSMŰVEK PSYCHOLOGIAI ALAPON VETT KATEGORIÁI.

— Második közlemény. —

II.

*A szorosabb értelemben vett költői, vagyis verses alakú műfajok
kategóriái: a lyrai vagy dithyrambus, az epikai és a drámai
műfajok.*

Hogy e második részt nem a prózai, hanem a verses műfajok elméletének szántuk, ennek okát abban kell keresnünk, hogy a szorosabb értelemben vett költői műfajok elmélete megelőzte a prózai fajok theoriáját. A prózai műfajokról ugyanis az egész görög aesthetikában csak egyenként, a fajok összehasonlítás céljából történik említés. A szónoki beszéd, a dialektika, a historia már jól kialakult tudományok, anélkül azonban, hogy a próza igen széles keretű meghatározásán belül valami rendszerbe illeszkednének. Annál fejlettebb a verses műfajok egységes és egyúttal részleges vizsgálatából folyó elmélet. Alig van ugyanis a virágzó és gazdag görög irodalomnak olyan aesthetikusa, a ki a szorosabb értelemben vett költői műfajok egészével ne foglalkoznék, még pedig pusztán azon oknál fogva, mivel e művészetnek egyes ágazatai, mint pl. a dráma és fajai a kortársak előtt fejlődtek ki. Így pl. *Platon* az előadás természete szerint osztja csoportokra a költői műfajokat s ez alapon különbözteti meg a dithyrambus-, az epos- és a dráma-költészetet. *Protarchos* mélyebb vizsgálódással állapítja meg a dráma mibenlétét, *Sokrates* pedig a nevetséges lényegét, a komikum tartalmát kutatja. Míg azonban az említett bölcselek főképp nagy általánosságban s inkább csak

alkalomadtán nyilatkoznak a költészetről s az egyes költői műfajokról, addig Platonnak tanítványa s az egész világ tanítója, *Aristoteles*, mint annyi sok más téren, úgy a költői műfajok elmélete kérdésében is rendszert és e rendszeren új tudományt teremtett. Bármennyire is nagynak, tökéletesnek és eredetinek tartjuk e lángész világra szóló művét, az ő nevéhez méltó igazságosság okából, ne tagadjuk el, hogy *Aristoteles* ha valahol, úgy a költői művekről szóló elméletében mindenek felett Platon tanítványának mutatta magát. Ama kútfőt ugyanis, melyet a mester a művészetek keletkezésének közös oka gyanánt megnevezett, *Aristoteles* is közös kútfő gyanánt fogadta el, mert ő is azt tanította, hogy a művészeteket az emberrel vele született utánczás ösztöne teremtette. Még nagyobb a két bölcselő ama tanításának rokonsága, mely az epos és a dráma összevetéséről szól, úgy hogy túlzás nélkül lehet állítani, miszerint *Aristoteles* munkája *ide vonatkozólag* nem más, mint Platon ama alaptételének esztetikai kifejtése, miszerint az epos és a tragedia csak formailag különböznek, tartalmilag azonban igen közel állanak egymáshoz.

Aristoteles híres munkája, a *Poëtika*, a maga nézőpontjával még abban is hasonlít Platonnak a költői műfajokról alkotott elméletéhez, hogy az előbbi épp úgy, miként az utóbbi elmélet, az esztetika történetének s a lyra magyarázására vonatkozó tanításoknak nagy kárára, mellözi a dithyrambus költészet vizsgálatát, úgy hogy a *Poëtikából* a lyrának keletkezésére, történetére, mibenlétére vonatkozólag csak egy-egy megjegyzés, egy-egy elejtett szó tartalmából vagy vonatkozásából lehet igen problematikus értékű következtetéseket levonnunk. Hogy *Aristoteles* a virágzó és divatos műfajt miért mellőzte, arra elfogadható feleletet egyáltalában nem találunk.

Aristoteles tehát, legalább a mint fenmaradt műve mutatja, csak a külön szemlélt kategóriákkal foglalkozott s műve, az összes írásművek szempontjából még akkor sem teljes, ha hinni lehet *Laertei Diogenes*-nek, ki azt állította, hogy *Aristoteles* *Poëtikájának* második könyvét, mely a komédiáról és a katharsisról szólt, ő még ismerte. Mert feltéve, hogy a *Laertei Diogenes* által említett mű csakugyan való volt, mint értesülhetünk, ennek tartalma szintén nem tenné teljessé az írásművek költői fajairól szóló *Poëtikát*. A lyrai, vagy a dithyrambus költészet elmélete ugyanis még ebben az esetben sem lenne ismertté, mivel az állítólag kidol-

gozott, de eltűnt második könyv ezzel épp úgy nem foglalkozik, mint az első. A Poétika eme hiánya reánk nézve annyiban nem fontos, a mennyiben tudjuk, hogy lyrai vagy dithyrambus költészet csakugyan volt. Ismertek voltak tehát a kategoriák is és így egész jogosan kereshetjük azokat a nézőpontokat s a beosztás alapját, a megfelelő elmélet nélkül is, a melyeken a költői műfajok kategoriái keletkeztek.

S ha a Poetikának egyes szakaszait mindazonáltal a részekre vonatkozólag is idézzük, ez azért van, mert Aristoteles elszórva, néha odavetőleg, vagy magyarázólag értékes megjegyzéseket tesz nemcsak az általa tárgyalt két műfaj, hanem a lyrai vagy dithyrambus költészet kategoriális különbségeire is.

Aristoteles szerint a költészetet két ok szülte s ezek az ember természetéből folynak. E két ok: *az utánczás s az emberi természetben gyökerező összhang és rhythmus.* „Az eredettől fogva tehetséggel felruházott emberek lassanként fejlesztve e tulajdonságokat, rögtönzések által megteremtették a költészetet. A költészeti fajok — Aristoteles szerint — a költők egyéni jelleme szerint váltak el. Mert a komolyabbak nemes tetteket és az ilyen nemesek tetteit utánozták, a közönségesebbek pedig, előbb gúnydalokat költve, míg amazok hymnusokat és dicsőítő dalokat. Homeros előtt egy költőtől sem említhetünk ilyen gúnykölteményt, habár valószínűleg sok létezett; Homerosból kezdve azonban már van; ilyen az ő *Margitese* és az ilyesek. Ezekben a versmérték megfelelőleg a jambus lett s ezeket ezért nevezik most jambusoknak, mert ebben a versmértékben gúnyolták egymást. A régi költők közül tehát némelyek heroikus dalokat, mások jambusokat írtak. Valamint pedig a komoly műfajnak legkivált Homeros a költője, mert ő nemcsak hogy jól, hanem drámailag szerkesztett tárgyakat költött: így a comedianak is ő mutatta meg legelőször formáját, hogy nem személyesen gúnyolt, hanem a nevetségést drámailag alakította át. Mert Margitesnek épp olyan a viszonya a comedióhoz, mint az Iliásnak és az Odisseiának a tragedióhoz“.

„Mikor a tragedia és a comedia már kifejlődött, az egyéni természetüknél fogva egyik vagy másik költészetre hivatottak egyrészt gúnydalok helyett comediókat, másrészt eposok helyett tragediókat írtak; mert ezek a formák jelentősebbek valának, mint amazok“. „Tehát rögtönző kezdeményezés volt a tragedia

és a comedia eredete; amaz a dithyrambikus énekekből, ez a phallosdalokból, melyek még most is szokásban vannak sok városban. Majd lassanként nagyobbodott annak hozzáfejlődése által, a mi lényegéhez tartozónak bizonyult; s számos változáson átalakulva, a tragedia megállapodott, miután lényegének megfelelő alakot nyert“.

Így ír Aristoteles Poetikájának negyedik fejezetében a költészet eredetéről s a költői műfajok elágazásáról. Igaz, hogy Aristoteles főképen a tragedia és a comedia fejlődéséről beszél, de tételének általános törvényszerűsége jól kiérzik s fel kell tételeznünk, hogy a nagy gondolkodó nemcsak az említett két műfaj, hanem az összes műfajok¹ széjjelágazásának főként tekintette a költők egyéniségében rejlő különbségeket. A mely törvény nyilatkozik a részekben, nyilatkozik az egészben is. Azaz fel kell most már azt is tételeznünk, hogy Aristoteles szerint, *a főkategoriák is a költők egyéni jellemén kialakuló műfajok szerint keletkeztek.* Aristoteles az ő szokott erős megkülönböztetésével nem veszi ugyan rendre, hogy melyik ez a három főkategoria, de a Poëtika első fejezetében, az utánzás módjáról szólva, részletesen kifejti, hogy az elbeszélő költészet, a tragedia-komedia és a lyrai vagy dithyrambus költészet egymástól három dologban különböznek. Szóval Aristoteles *ha nem is rendszerbe foglaltan, hanem a sorok között, kijelenti, hogy igenis, megvan a három kategoria.* (Reánk nézve, — bár ez most még nem tartozik a dologhoz, — Aristotelesnek ama kijelentése, hogy a költői műfajok a költők egyéni jelleme szerint keletkeztek, felette becses és épp azért jól nyilvántartandó, mert ezzel Aristoteles jól reá mutat arra, hogy egy későbbi rendszerezőnek merre, mily irányban kell a beosztó alapot keresnie. A helyes útra tehát reá mutatott Aristoteles s ezen haladva, bizonyára hamar megtalálta volna az igazi alapot, de neki már a meglevő kategoriák közötti különbségeket kellett keresnie, mivel e kategoriák már megvoltak . . .) E kategoriák pedig Aristoteles szerint abban különböznek egymástól, hogy a) *másféle eszközökkel,* hogy b) *mást és,* hogy c) *másképen* utánoznak.

Vagy mint maga mondja Aristoteles, „három dolog különbözteti meg az utánzást: az eszközök, a tárgy és a mód. Úgy hogy Sophokles részben ugyanolyan utánozó, mint Homeros, mert mindkettő nemes lényeket utánoz, részben meg olyan, mint Aristo-



phanes, mert mindkettő cselekvő és tevékeny embereket utánoz. — Ezért is nevezik ezeket a műveket némelyek szerint drámáknak, mert cselekvő (dramatikus) embereket utánoznak“.

A Poëtikának második és harmadik fejezete nyilvánvalóvá teszi tehát Aristotelesnek a szorosabb értelemben vett költői műfajok eredetére és rendszerére vonatkozó elméletét, de nyilvánvalóvá azt is, hogy a rendszerezést a maga egészében nem Aristoteles készítette, hogy a meglevő rendszerezésnek ő inkább csak okát kutatta és fejtegette, mert a három főkategória alighanem történeti úton fejlődött. Ismételjük, hogy Aristoteles a lyrai- vagy dithyrambus-költészetet az epikával s drámával szembe sehol sem állította, de az idézett fejezetet s a művészet lényegéről szóló elmélkedések s végre a lyra- vagy dithyrambus-költészet körének és fogalmának teljes ismerete a három kategória beosztó alapjának keresése alkalmából, teljesen útba fognak bennünket igazítani.

Hogy pedig a költői műfajok keretében belül történő történeti kategoriális fejlődést lehetőleg nyomon kövessük, állítsuk egymással szembe először azt a két csoportot, melyet nagy valószínűség szerint Aristoteles, sőt talán magát az egész görög történetet megelőzőleg teremtett a közzsokás, vagy esetleg valamely ismeretlen aesthetikus. Ez a két csoport pedig nem más, mint a lyrai- vagy dithyrambus- és az epikai költészet. Ez a szembeállítás pedig annyival is inkább helyes, mivel a drámai csoport megkülönböztetése, ha maga a műfaj régebb keletű is, okvetlenül csak azután való, mikor a két előbbi egymással már szemben állott, a mit különben Aristotelesnek egész Poëtikája fényesen bizonyít, mert hiszen Aristoteles a lyrát hallgatólag egészen ismeretesnek tünteti föl s műve tulajdonképen csak az epikának s az Aristoteleszel egy korban virágzó drámának szembeállítása.

A Poëtika első fejezete, mely a művészet lényegéről szól, a három kategoriának faji különbségeit a következőkben fejezi ki: „Az elbeszélő költészetnek, a tragedia-comedia, dithyrambus- (lyrai) költészetnek, a fuvó- és húros hangszerek zenéjének is nagy részt, valamennyinek lényege általában véve az *utánzás*; egymástól pedig három dologban különböznek: hogy *másféle eszközökkel*, hogy *mást* és hogy *másképen*, nem pedig ugyanolyan módon utánoznak“. Az utánzásra vonatkozó eme három feltétel közül ha nyomára akarunk bukkanni a közös beosztó alapnak, mindegyiket sorra kell vennünk.

Aristoteles szerint tehát a lyra és az epika közötti közös beosztó alap lehetett először az utánzásra használt eszközök azonossága is. Ha, miként azt Aristoteles is tette, a művészetek többi fajaira, pl. a zenére is gondolunk, akkor azt kell tartanunk, hogy a „fuvó és a húros hangszerekkel szemben, a költészetnél az utánzás eszköze nem lehet más, mint a *nyelv*. Mert, hogy okoskodásunkban semmi elfogultság ne legyen, gondolhatnánk mint utánzó eszközre a *cselekedetre* is, ámde ez eszközre, mint közös beosztó alapra, mikor még dráma nem volt, gondolni sem lehet; de ha gondolnánk is, a cselekedet, vagy a *játszás* még mindig csak a drámát állítja szembe az epikával. De meg úgy véljük, hogy a cselekedet okvetlenül az aristotelesi harmadik elv, a *másképen* való utánzásnak eredménye és kriteriuma, úgy hogy végső eredményében el kell fogadnunk, hogy az utánzás eszköze alatt Aristoteles is a nyelvet értette. Hamar tisztában lehetünk vele, hogy a költői műfajoknak a nyelv beosztó alapja egyáltalában nem lehet, még abban az esetben sem, ha a különböző műfajokhoz a megjelenítést könnyítő segédeszközöket (zenét, játékot) is hozzá vesszük.

Épp így nem lehet osztályozni az aristotelesi művészeti feltételek harmadik ténye alapján: a *másképen* kérdésének tekintetbe vételével sem. Ha ugyanis a dithyrambus- és az epikai költészet lényegére gondolunk, megállapíthatjuk, hogy a *másképen* feltétele, mikép azt Aristoteles is fejtegeti, tulajdonképpen csak az epika és a dráma különbségeinél nyilvánulhat; az epikus ugyanis elbeszélve, a másik pedig cselekedve utánozhat. Lehetne talán még azt is feltételeznünk, hogy a dithyrambus költő a héthúros lyra kísérete mellett, az epikus pedig e nélkül adhatja elő tárgyát. Ámde e feltétel azonnal megszűnik, ha tudjuk, sőt látjuk, hogy zene kísérete mellett minden kategóriába tartozó műfajt lehet és szokás előadni. Maga a versforma pedig oly ok és jelentőség nélküli, tetszés szerint változtatható külsőség, mely e fontos kérdés eldöntésénél, legalább ma, még csak szóba se jöhet.

Meg kell tehát állapítanunk, hogy Aristoteles által a költői műfajok kategóriájának magyarázására felvett két feltétel, t. i. az utánzás eszköze s az utánzás módja, az általános aesthetika értelmében vett dithyrambus-költészet és az epika megkülönböztetésére egyáltalában nem alkalmas.



A két első kategória megkülönböztetése egészen bizonyos dolog tehát, hogy a harmadik, Aristoteles szerint a második feltétel, vagyis a *más utánpótlásának* alapján történt, mert elvégre, a kettő között mégis csak különbség van. Az aristotelesi harmadik feltétel, a nélkül, hogy a másik kettő minéműségét megállapítani szükségesnek tartottuk volna, egészen tartalmi természetű. Aristoteles nem mondja ugyan, hogy a dithyrambus-költészetnél *mit* utánózik a költő, de elég, ha mi, a vizsgálódók, jól látjuk e kérdésre adandó feleletben a tárgyat, a tartalmat s elég, ha ismerjük az Aristoteles által meghatározott epikai és drámai műfajokat. E meghatározások által ugyanis megismerve az említett két műfajhoz tartozó művek egész terjedelmét, tudjuk, hogy azok, a melyek e körön kívül esnek, a lírai műfajok maradnak. E kategóriába tartozó műfajok pedig nem mások, mint azok, melyeket — egészen helyesen — *érzelmi költeményeknek* nevezett el az aesthetika.

A szorosabb értelemben vett költői műfajok történetileg első két kategóriája létre jött tehát az érzelmi és az epikai műfajokhoz tartozó alanyoknak *bizonyos tartalmi szempontok* alapján való különválasztása által; vagyis azon az alapon, melyet Aristotelesnek a művészetek fajtáit adó, harmadik kellék mibenlétében, a *más dolgot utánpótlás* tartalmi vonatkozású kérdésében vélünk feltalálni. E szembeállítás keletkezését igen könnyű kimagyarázni s meg kell jegyeznünk, hogy a két kategóriának keletkezését, mikép említettük is, csakis a tartalomnak tekintetbe vétele alapján lehet megfejtetni. E kérdés ugyanis alapjában véve nem más, mint a dal s a mese kérdése, csak hogy itt természetesen a verses meséé. A dal fogalmának megfelelő kategória már ugyanis élt akkor, midőn csak verset és prózát ismert az első aesthetika s ez a fogalom minden változtatás nélkül megmaradt a poetikai dalnak fogalmául, vagyis a dal fogalma volt az első, mely képviselte a poëtika összes ágait, azaz tette egyedül a poëtikát. Ennek az első dal-kategóriának pedig csak olyan alanyok tartozhattak a keretébe, a melyek a mese-prózával szembenállva, csak ugyan igazi dalok, tehát érzelmi költemények voltak. Ámde később mi történt? A fejlettebb rhythmus érzékével és művészetével a meséből is igyekeztek verset teremteni. Bele került tehát a mesének is egy része, még pedig természetesen, a rhythmusos része a poetikába, még pedig bele került azzal a természettel

s azzal a névvel, a mely őt annak idején mint prózát megillette. Lesz tehát a tiszta és eredeti dal-kategória mellett, egy második vagyis eposzbeli kategória. Addig, míg a mese próza volt, mikép láttuk is, az alak jól megkülönböztette őt a versformájú daltól, ámde midőn a mesefajok egyrésze is versformát nyert, csak úgy lehetett immár ugyanolyan formájú társaitól megkülönböztetni, ha minden egyes esetben egyszersmind rámutattak eredetére is.

Ime ilyenformán az a szempont, t. i. az alaki tekintet, mely legelőször az összes írásműveket két részre osztotta, a mesének vers-rangjára való emelkedése után nem volt többé alkalmas beosztó alap. Ezért kellett vizsgálat alá venni a tartalmat, a mit annnyival is inkább könnyű volt eszközölni, mivel a prózából verssé változó mese bizonyos tartalmi vonatkozású jegyei önkénytelenül is felhívták a figyelmet a tartalomra. A tartalom dolgában való vizsgálódás első eredménye okvetlenül a két másodrangú kategóriának megállapítása volt, ezek közül az egyiknek t. i. a mesének még a nevét is meg lehetett hagyni, csupán a másíknak körvonalaít kellett jobban kidomborítani s előállott az érzelmi költészet kategóriája. De még abban az esetben is, ha nem a leírt módon ment volna végbe a jelzett csoportoknak történeti fejlődése, egyforma értékű lesz ama vizsgálódásunk, melyet ezek után a szorosabb értelemben vett költői műfajok keretén belül alakult két első kategóriának természetére, coordinatiójára vonatkozólag tenni akarunk. Egyforma, mert a dolog lényege az, hogy ez a történeti időrendben legelőször kifejlődött két kategória az egész aesthetikában úgy áll egymással szemben, mint az érzelem s az elbeszélés műfajainak kategóriája.

E két kategóriának az aristotelesi hármast feltétel azon pontja szerint való vizsgálata, mely a *mást* utánzása alapján ad új költői műfaj-csoportot, már az első pillanatban tartalmi vonatkozású beosztó alapra vezet. A dalban ugyanis utánazzuk az érzelmes embert, az elbeszélésben pedig a cselekvő embert. Tartalom az érzelem is, a cselekedet is. Ama körülmény, hogy már a tartalmat vizsgáljuk, haladás ugyan, de a tartalmat magát is több szempontból lehet vizsgálni, már *pedig itt döntő principium, a beosztó alapnak teljes közössége. E közös osztó-alap pedig az érzelem s az esemény között nincs meg.* Vizsgáljuk a dologt közelebbről! Az érzelem fogalma ugyanis teljesen psychologiai fogalom, az esemény egyáltalában nem az; az érzellemmel coordinálni tehát



nem lehet más fogalmat, csak vele egy fokozatút, egy természetű ilyenek pl. az ismeret s az akarat fogalmi. Hogy az érzelmek költészetével az események költészete nem áll szemben s azzal nem egyenlő rangú, arról nemcsak logikai úton, de a valóság útja is könnyen meggyőződést szerezhetünk. Kérdezzük ugyanis hogy miképen lehetséges, hogy a költészeti műfajok egyik kategóriájánál, az érzelminél nézzük a pszichológiai functiókat, a másik kategóriánál (az epikainál) pedig csupán csak a pszichológiai ingereket, hatásokat? A dolog ugyanis úgy áll, hogy a esemény lelkünkre való hatásának viszonyában nem más, min ható ok, még pedig olyan ható ok, melyből esetleg érzelm hangulat is lehet.

Ezen oknál fogva azt kell immár mondanunk, hogy a érzelmi (hangulati) költemények által alkotott kategória magába foglalja az úgynevezett epikai költemények kategóriáját s e utóbbi, az előbbivel szemben, okvetlenül subordinált csoport. Távol áll tőlünk, miszerint azt állítsuk, hogy azok a költemények melyeket ma epikaiaknak neveznek, ugyanazok, a melyeket a közfelfogás s az aesthetika daloknak tart. De állítjuk, hogy mind két műfajbeli alanyok ugyanazon a fokon érzelmiek (hangulatiak) s ezen főfogalom alá tehát mind a dal, mind az epika egyformán subordinálva vannak. A hiba tehát itt az, hogy a szokásos csoportosítás szerint egy főkategória coordinálva van egy alája tartoz másodrendű kategóriával.

Áttekintve a szorosabb értelemben vett költői műfajok keretéből alakult két első kategória történeti fejlődését, illetőleg egymással szembe való állítását, láthatjuk, hogy míg az összes írásművek két legelső csoportja (t. i. a vers és a próza) pusztán a alaknak, mint közös beosztó alapnak alkalmazásából következett addig a verses művek keretén belül alakult két első kategória már is elvetette az alak szempontját s kénytelen volt a tartalom felé, mint beosztó alap felé közeledni. Ámde az első közeledés egészen hibás alapon történt, melyet az aesthetika még mai nap sem tudott kijavítani.

Jól megjegyezvén az eddigi eredményeket, kísértásuk ezek után kikutatni, hogy a verses művek keretén belül alakult kategóriák harmadika, t. i. a drámai műfajok csoportja, az előbbi két kategóriával milyen beosztó alap által került szembe. E kérdés tisztázása annyiival is inkább könnyebb lesz, mivel az epika

nak s a drámának különbségeit, illetőleg hasonlóságait maga Aristoteles fejti ki Poetikájában. S a mennyire rá voltunk utalva a két első kategória szembeállításánál a pusztán elméleti okoskodásokra, annyira reá kell helyezkednünk a felvetett kérdés eldöntésénél Aristoteles művének álláspontjára. S ha az előbbi kérdést magunknak kellett eldöntenünk, itt a döntést meghozza az első Poëtika s nekünk alig marad más munkánk, mint hogy a mű megfelelő cikkelyeit kiválogatva, azokat tanuságtételre megidézzük. Aristoteles okoskodása pedig annyival is inkább érdekes lehet a vizsgálódóra, a mennyiben az epos és a dráma közötti párhuzam felépítésében tanui lehetünk annak is, hogy maga a nagy bölcselő, midőn a harmadik kategoriát megteremtette, egyáltalában nem igyekszik a közös alaptól való vizsgálódás magaslatáig felemelkedni, megelégedett a magukra vizsgált részek egybevetésével is.

Az epos és a dráma közötti párhuzamról a negyedik fejezet különben a következőket mondja: „Mikor a tragedia és komedia már kifejlődött, az egyéni természetüknél egyik vagy másik költészetre hivatottak egyrészt gúnydalok helyett *comediákat*, másrészt *eposok* helyett *tragediákat* irtak, mert emezek a formák jelentősebbek valának, mint amazok“. „A tárgy tehát maradt ugyanaz, de változott a forma, a melyet szabadon lehetett cserélni; mert az epos, miként az ötödik fejezet harmadik kikezdése mondja, — a mennyiben komoly dolgokat utánoz, a hosszú versmérték kivételével, a tragediával megegyez; de abban különbözik, hogy versmértéke állandó és hogy elbeszél. A tragediának továbbá időbeli tartalma lehetőleg egynapi fordulat, vagy csak kevéssé terjed tovább; az eposnak tartalma ellenben nincs határhoz kötve, ebben is különbözik tehát, habár kezdetben a tragediában is úgy jártak el a költők, mint az eposban. Alkotó elemeik részben ugyanazok, részben csak a tragediát jellemzik; épp azért a ki tudja, vajjon jó, vagy rossz-e valamely tragedia, ítélhet az epos felett is. Mert a mik az epos tulajdonságai, azok jellemzik a tragediát is; a mit azonban ezéi, azok nem az eposéi egyszersmind“. Mielőtt tovább idéznők ez alapvető munkát, sietünk megjegyezni, hogy Aristoteles a tragedia és az epos ugyanazon elemei alatt nem *tartalmi* elemeket, hanem a közös eredet, az utánzás és az utánozandó különbözőségei szerint kialakult *kellékeket* érti; a kellékek pedig a mese megjelenésének módjában nyilvánulnak.

De nézzük az epos és a dráma beosztó alapjának kikutatása okából egy másik fejezetet. A tizennyolczadik fejezet már czíme által kínálkozik e célra, midőn azt igéri, hogy az eposból átalakított tragediáról fog beszélni. „Az is szem előtt tartandó, a miről többször szólottunk, mondja Aristoteles, hogy eposzi alkotást ne dolgozzunk fel tragediává. Eposzinak értem az olyat, melyben több drámára való mese van, így például, ha valaki az egész *Iliadból* egy drámát csinálna. Mert itt az egésznek terjedelme miatt kapnak a részek megfelelő nagyságot, míg a drámában ez eljárás alkalmazása nem vezetne sikerre. Bizonyítja ezt az, hogy a kik az *Ilion pusztulása* című epost egészben dolgozták át, nem pedig részenként, mint Euripides a *Niobét*, vagy a mikép Aischylos, — hogy azok vagy megbuktak, vagy sikertelenül versenyeztek; s Agathon is egymagában ezért bukott el“. Ime a tiltó bizonyítás! Aristoteles tehát tudja, hogy kortársai akárhány epost dolgoztak át tragediává: tudja, hogy ez az átdolgozás lehetséges, csak nem ajánlatos. Mi történt ugyanis az ilyen átdolgozások alkalmával? A mesének, tehát a tartalomnak csak meg kellett maradnia, mert hiszen máskülönben nem átdolgozásról volt volna szó. Mi változott tehát? *A forma, az utánzás módja, mikéntje.*

A huszonharmadik fejezet első részében, a dráma és az epos tartalma közötti hasonlóságra, ismételten a következőket olvashatjuk: „A versben utánzó elbeszélő költészetre vonatkozólag természetes, hogy valamint a tragediában úgy ebben is drámailag szerkesztett mesének kell lennie, melyben a teljes és bevégzett cselekménynek eleje, közepe és vége van, hogy mint teljes alkotás neki megfelelő műélvezetet nyújtson“. E kijelentések szerint, miután már láttuk, hogy a dráma és az epos meséje azonos is lehet, azt is megállapíthatjuk, hogy e két műfaj meséjének szerkesztésében is azonos feltételek vannak; sőt, a Poetikának huszonhatodik fejezete szerint, mely fejezet különben az epos és tragedia összehasonlításáról szól, a két műfaj között csak fokozati különbség van, a mit Aristoteles ezzel a kérdéssel fejez ki, hogy vajjon az epikai vagy a tragédiai utánzás jobb-e? Ez a kérdés mindenesetre csak azon az alapon tehető fel, ha a két műfajt csak módnak vagy formának vesszük valamely közös cél elérésére.

Nem tartjuk szükségesnek, hogy Aristotelesnek minden,

a dráma és az epos hasonlóságára vonatkozó kijelentését, vagy megjegyzését ismételjük, úgy véljük, hogy a Poetikának idézett részeitől már is felismerhetjük azon szempontot, vagyis beosztó alapot, melyről Aristoteles a két műfaj közötti különbségeket megállapította.

A tartalmi szempontok alapján való megkülönböztetést, miként láthattuk, a lyra és az epika már jó eleve lefoglalta. Egész nyugodtan mondhatjuk, hogy lefoglalta; mert a két műfaj egymással szemben olyan alapra helyezkedett, a melyekből, mivel csak két műfaj volt, be kellett fogadni az összes verses műveket. Mikor aztán a dráma kifejlődött, e műfajnak szükségképen a két műfaj kategóriája közül az egyikhez kellett tartoznia. Más szavakkal: a lyra lefoglalta az összes úgynevezett érzelmi költeményeket s a mely alany nem érzelmi költeménynek volt minősíthető, az csak eseményes lehetett, ilyen volt a dráma is. A dráma tehát tulajdonképen nem egyedül, hanem az epikával egyetemben coordinánsa a lírának, a mit szemléltetve így lehetne kifejezni:

lyra, epika + dráma.

Aristoteles épp úgy, miként utána a későbbi kor aesthetikusai, csakugyan össze is foglalták az epikát s a drámát abban a közösségben, hogy mind kettő eseményeket ad elő. Érezte ugyan úgy Aristoteles, miként minden tanítványa, hogy a két műfaj között még valami nagy különbség rejlik, épp ezért szükséges az epos és a dráma hasonlóságai, illetőleg eltérései magyarázata okából az a sok, hosszú és meg-megújuló párhuzam, mely a Poetikának is praegnansabb részét teszi. De mivel a három műfaj közös osztó alapját senki nem kereste s a lyrára senki nem gondolt, kénytelen-kellve az epikai és drámai műfajok előadásának módozatai s más külső, tehát alaki vonatkozású különbségek feszegetésére kellett Aristotelesnek is kényszerülnie, midőn a szorosabb értelemben vett költői műfajok harmadik kategóriáját a másik kettőhöz hozzá illesztette. Többen azt hozzák fel okul arra nézve, midőn Aristoteles az epos és a dráma mellett a harmadik műfajt, a dithyrambus-költészetet nem tárgyalta, hogy a nagy aesthetikus, miként korának több más bölcselője, a tartalmatlannak látszó s nem komoly dalt talán lenézte. Vajjon nem valószínűbb-e az, hogy a logikai gondolkodás e nagymes-

tere, ki már készen találta a dithyrambus-költészet és az epika két nagy kategóriáját, sehogysen tudta kimagyarázni, talán éppen a pszichologia fejletlensége miatt, a három műfaj különbségeit? És eg.úttal sehogysen tudta a drámát az epikától megkülönböztetni, csakis alaki vonatkozású jegyek révén; a mi az uralkodó felfogás szerint másképp nem is volt lehetséges. Aristoteles álláspontja tehát itt is a közfelfogásból következett s a Poetikának idézett cikkelyei jól mutatják, hogy az epikai és a drámai tartalomban a legjobb igyekezet mellett sem talál különbséget egyetlen szó vagy mondat által sem. Ám hogy a *drámának az eposszal szemben való megkülönböztetése egészen az alaki szempontok, az előadás módozatai s más külsőségek tekintetbe vételével történt*, az Aristotelesnek idézett fejtegetéseiből épp olyan nyilvánvalóan kitetszik, mint a milyen nyilvánvalóvá teszi a megkülönböztetésnek ezt a módját a lyrára és az epikára érvényes determinációból folyó szükségszerűség. Mert a szorosabb értelemben vett költészet kétségkívül fejlett korát élte ugyan, de a költészettel foglalkozó elmélet semmi más egyebet nem látott megénekelve, mint az érzelmet s az eseményt. Mikor aztán új műfajok léptek fel: ezen két, egymást kizáró, egy harmadikat meg nem engedő kategóriával csak úgy boldogult az aesthetikus, hogy az új műfajt úgy, a hogy lehetett, hol az alak, hol a tartalom, hol mind a kettő, hol meg más természetű jegyek felsorolásával igyekezett megkülönböztetni s hol a meglevők mellé oda állítani, vagy valamelyik alá oda csempészni. Aristoteles korában még tűrhetővé tette a kész veszedelmet ama körülmény, hogy a három műfajt egymás mellett egészen jól el lehetett helyezni; de később, midőn a költészet kiszélesült mezején az emberi lélek összes jelenségei végig hömpölyögtek, a midőn költeményt kezdtek írni értelmi dolgokról, élettelen tárgyokról, tájakról és még később, a midőn, mint pl. a dráma is lehányta a vers azon nyügét, mely őt művészetté emelte, midőn a prózában írt regény, mese, monda merész ugrással betörtettek a poëtika évszázadok által megszentelt csarnokaiba, akkor senki sem tudta többé, mi a költészet s melyik műfaj lyrai, epikai, vagy drámai?

Ámde ezek az idők később következtek be s száz meg száz aesthetikus siklott át a bajok felett; némelyek csak érintették a dolgot, mások ösztönszerűen érezték a veszedelmet, mindazonáltal az első történeti kategóriák érinthetatlensége mindinkább

nagyobbá lett s a legmerészebb javítások is csak vagy a kategóriák alatt, vagy azokon belül mentek végbe.

Végső eredményben úgy állott tehát a dolog *Aristoteles* idejében, hogy volt először is az *alak alapján* megkülönböztetett két főkategória: a vers és a próza. Majd az előbbi, t. i. a vers kategóriájának keretén belül előállott két újabb másodrendű s a *tartalom alapján* megkülönböztetett csoport, úgy mint az érzelmi és epikai művek csoportja. E két csoporthoz csatlakozott még később egy, az epikától megint *alaki alapon* álló újabb csoport, t. i. a drámafélek csoportja. Ez csak elég illogikus rendszerezés?

Farkas Sándor.

(Folyt. köv.)

IRODALOM.

Az ókori nevelés története.

Vezérfonal egyetemi előadásokhoz. A m. kir. vallás- és közoktatásügyi minister megbízásából írta *Dr. Fináczy Ernő*, a budapesti kir. tud. egyetemen a paedagogia nyilv. rendes tanára. Budapest, Hornyánszky Viktor kiadása. 8° 307 l. Ára 6 korona.

Fináczy Ernő munkája gazdagodása tudományos irodalmunknak, mely a disciplinák történeti fejlődésének ismertetését különösen nélkülözi sok egyéb nagy hiánya mellett és nyereség a tanárjelölteknek, a kik a nevelés történetének tanulásában eddig jóformán kizárólag Browning fordítására szorítkozhattak. Ha a tudós szerző még elhatározta volna magát arra, hogy a nevelést vagy alkalmazott ethikának, vagy az iskolai és házi tanítás rendszerének tekintse, műve sokat nyert volna egységben; így is azonban, noha a két szempont gyakran egybefolyik nála, különösen a rövidebb és vázlatosabb fejezetekben, becses és tanulságos ez a munka, lelkiismeretes gond és ritka szorgalom gyümölcse, egyúttal pedig megvan benne az a sarkaló, buzdító energia is, a mely olvasóit a tovább kutatásra fogja ösztökélni ott, a hol nem találtak a szerző fejtegetéseiben megelégtelést.

Mert *Fináczy* ókori neveléstörténete nemcsak egyes lapjain, hanem egész conceptiójában elárulja az eredendő classicus philologust. A kinek lelke, szelleme és tudása tele van a görögség ihletével és már Róma területén is a barbárság lehet érzi. Könyvének csaknem kétharmada foglalkozik a görög neveléssel, itt időzik legszívesebben, itt szolgáltatja a legtöbb szemelvényt, melyeket kitünő gonddal válogatott össze. A keleti népeknek, köztük a chinaiaknak, egyiptomiaknak, indusoknak és perzsáknak egy egész ívet sem szentel; a rómaiaknak öt ív sem jut, a zsidók kénytelenek tizennégy lappal beérni. Ez az arány-

talanság szembeszökő, akár abszolút mértékkel mérjük az egyes nagy népek nevelésének történetében képviselt értéket, akár azt keressük, melyik ókori nép nevelése hagyott legmélyebb nyomot az emberiség lelkében. A tudomány, a mely számba veszi a tényeket, köteles az előbbi álláspontra helyezkedni és egyazon részletességgel kikutatni, földeríteni és megvilágítani minden nép erkölcsi és szellemi fejlődésének adatait. A neveléstörténet pedig kétségtelenül megállapítja, hogy az emberiség jogi, alkotmányos, polgári, katonai, sőt gazdasági és egyházi alakulására Róma, vallásos és erkölcsi tartalmának kibontakozására pedig a zsidóság nagyobb hatással volt, mint a hellenismus.

Ez a kifogásunk azonban a könyvnek csak beosztását és kereteit illeti, nem pedig tartalmát. *Finácsy* a fejezetek végén adott repertorium tanúsága szerint épp oly jól ismeri a messze keleten lakó népek neveléstörténetét, mint a görögökét; és csak hellenista meggyőződését fejezte ki azzal a bánásmóddal, melyben őket részesítette. China, Egyiptom, India a legújabb korig mesés országok voltak még a legműveltebbek szemében is; nyelvüket nem értették, népükről több mondat tudtak, mint historiát. Igaz, hogy az utolsó évszázadok e részben nagy változást idéztek elő; politikailag és gazdaságilag China lerombolta választófalát és lakossága beállott a világ népeinek emésztő *struggle for life*-jába; nyelve pedig Európa akárhány egyetemén becsülethez és kathedrához jutott. Georg von der Gabelentz előadásaira Berlinben az egyetemen nagyon sok hallgató járt el. Egyiptom talányát megfejtette a hieroglyphpek genialis kihüvelyezője és hatalmas emlékeit közelünkbe hozta Anglia áldásos uralma. India, a melyet a rómaiak *fabulosa*-nak tartottak, ma már szintén Anglia hatása révén rég ismert ország s többé nem ethnographiai furcsaság; és az őshindu nyelv tanulmánya kötelessége minden indogermán philologusnak. Érthető ennél fogva, hogy már az iskolai történelmi kézikönyv sem siklik el a népek fölött nesztelenül és felületesen, hanem igyekszik a középiskola növendékeiben világos képzeteket kelteni a népek culturalis jelentőségéről. Ezért szerettük volna, ha *Finácsy* könyve a maga érdekes és fontos nézőpontjából kissé behatóbban becsátkozott volna a keleti nagy népek szellemi és erkölcsi fejlődésének ismertetésébe.

A görög szellem vizsgálata közben a szerző maga is rátaul erre a fogyatékoságára; ő is vallja és hirdeti azt, a mit a nagy Zeller és megaanyi conservatív tanítványa oly makacsul tagadott, hogy a görög műveltséget ezer meg ezer szál fűzi a keleti népekhez. „Azon törvény alól, hogy a szellemi élet terén minden új szerzemény a kölcsö-

nös ráhatások eredménye, a görög nép sem tesz kivételt. Egyiptomnak és Babylonnak időtlen időkbe visszanyúló culturája előttünk még fel nem derített utakon és közvetítésekkel szolgáltatva a görögöknek az erkölcsösödés számos alapelemét, melyeket azután már csak történetileg elváltozott alakjukban találunk fel hellén földön.*

A hellén szellem termékeny, gazdag, harmonikus voltának alig lehet rajongóbb híve Fináczynál. Azok az örökké emlékezetes hymnuszok csengenek vissza szavaiban, a melyekkel Curtius Ernő magasztalta a görög földet, hegyet, ligetet, forrást és eget classicus görög historiájának első fejezetében. Ezzel a szemmel látja a homerosi költemények tükrében a görög ifjú s főleg a leány nevelését is. A perzsa háboruktól a peloponnesosi háborúig terjedő kor nagyszabású változáson megy keresztül; a csaknem forradalmi átalakulás főtényezői a *sophisták*, köztük nemesak Prodikos (ὁ σοφιστής), Gorgias, Protagoras, hanem elsősül Sokrates. Fináczy nagyon elmés és találó analysisre használja föl e pontban Aristophanes *Felhők* című comoediáját, a melyből az ismert episodiont közli. (890—1104. s.) Szerencsére e korban már bőven omlanak a források: Platon néhány kitűnő dialogusa, Xenophon Apomnemoneumata-ja világosan jellemzik a kezdődő erkölcsi bomlás és politikai hanyatlás korának nevelését, skeptisre hajló irányzatát, theologiai kritikáját, fagyos és ékesszóló ifjúságát. Fináczy még Lukianosból is merít, hogy e szentségtörő, gonosz nyelvű és torz hajlandóságú satirikus segítségével minden oldalról világot vessen tárgyára.

A dor és athéni nevelés szokott párhuzamát szintén elsőrendű források szó szerint való idézésével magyarázza, a mit csak a legőszintébb elismerés hangján említhetünk. Rendkívül hasznos és gyümölcsöző a tudománynyal foglalkozó ifjúra nézve, ha a folytonos utalás helyett (melynek fogamatjában gyakran van okunk kételkedni) maga előtt találja a szerzőt, megszólaltatva olyan helyen, a hol a legjellemzőbb és bizonyító ereje a legközvetlenebb. Platon Politeia és Nomoi című dialogusainak bonczolása a nevelés történetének szempontjából a könyv legbecsesebb része: ezen meglátszik a szerző teljes készsége, a melylyel feladatához hozzáfogott. Aristoteles fejtegetése már valamivel vázlatosabb, pedig kétségtelen, hogy a stagirai bölcsnek az iskolai nevelésre és az iskolai életre általában összehasonlíthatatlanul nagyobb hatása volt, mint Platonnak.

Sajnáljuk, hogy Aristoteles nyomát követve Fináczy — Plutarchosig jutott el egyszerre. A nevelésről lévén szó, nem a paedagogiai irodalomról, gazdag szüretje lehetett volna a szerzőnek, ha figyelembe

veszi a kisebb sokratesi iskolákat, a Stoát és Epikuros kertjét, az állandóan egymással küzdő philosophiai irányokat, a melyek nem zárkóztak el meddő vitákkal a világ elől, hanem kimentek a nép közé, majd a vándor prédikátor, majd a biborba öltözött színészes sophista, majd a cynikus koldus mezében és igyekeztek híveket szerezni, meggyőzni és — nevelni. Általában a bölcsekedő szellem nyugtalan kutatását, hullámpzását, előre törekvését és visszaesését, physikai és kosmogoniai tapogatódzását szívesen láttuk volna a görög szellem általános képében tükröződni, noha összefüggésük a könyv tárgyával látszólag laza.

A római fejezet szintén e nép jellemzésével kezdődik. A nevelés korszakait a szerző voltaképen a görög hatás kezdetével fejt ki, a mint hogy megbízható forrásokra nem is támaszkodhatik az előző kor tárgyalásánál. Olyan központi alakja, mint Platon és Aristoteles, itt nincsen, a ki körül a római szellemi élet jelenségeit csoportosíthatná. Cicero és Seneca másodrendű alakja pótolja amaz óriások helyét, az ő műveiken mutatja ki, mit köszönhetnek az iskolának. A kérdés második és nevezetesebb részére, mit köszönhet nekik az iskola, a szerző nem terjeszkedhetik ki.

A zsidókról szóló rész már egészen vázlatos; pedig nem lett volna érdektelen utána járni, mily nyomot hagyott a zsidó nevelés rendszere a zsidó erkölcsön, melynek oly döntő szerep jutott a világ-történelemben.

A ki ez ismertetést olvassa, annak szemébe ötlött, hogy a recensens nem hibákról, hanem hiányokról számol be. A hibákat Fináczy tudós gondja, lelkiismeretes örködése elkerülte. A hiányokért pedig előszavában maga háritja el a felelősséget: folyton szem előtt tartotta, hogy kézikönyvet, vezérfonalat ír és ezért nem terjeszkedhetett ki minden részletre. Ő helyesen járt el, de nekünk van jogunk és okunk sajnálni, hogy az ő éleslátásával, egyetemes áttekintésével, biztos ítéletével és emelkedett philosophiai fölfogásával rendelkező tudós a körülmények mostohasága következtében kénytelen önmagát néha túlzott szükséztűságra, néha egész némaságra kárhoztatni. Az *ókori nevelés története* lép és kitűnően szerkesztett vázlat, *Grundriss*, mint a német szerencsésebb szerzők nevezik. Tudományunknak nagy szolgálatot tenne az, a ki Fináczynek módot adna arra, hogy e vázlatot az őt megillető terjedelemben kidolgozhassa.

Sebestyén Károly.

Revue philosophique de la France et de l'étranger.
Dirigée par Th. Ribot. XXXII. évf. 1907. 1—3. f.

J. J. van Biervliet: A quantitativ lélektan. Minden tudomány, ha a fejlődés bizonyos fokát elérte, quantitativ elemzésre törekszik. A lélektanban két irányban történt erre nézve kísérlet: Fechner psychophysikája és a Wundt kezdeményezte kísérleti lélektan nyomán. Az előbbi főhibája, hogy az emberi szervezetet csak physikai készüléknek tekinti, holott Darwin óta tudjuk, hogy minden individuum számtalan körülmény productuma s ennél fogva nem lehet az egyénen tett kísérlet eredményét rögtön általánosítani. Fechner további hibája, hogy az érzetet viszonylag egyszerűnek tekinti minden körülmény között, holott ha két érzetet összehasonlítunk, már bonyolult értelmi műveletet hajtunk végre. Valójában sohasem hasonlítunk össze tiszta érzeteket, hanem érzetek csoportját, a mennyiben bizonyos szempontból tekintjük őket, vagyis perceptiókat. Érzetintensitást nem lehet számmal kifejezni, csak az inger nagyságát. A psychophysika története három korszakból áll. Az első E. H. Weber vizsgálatai képviselik, a második Fechner fellépte és ellenfeleivel való polemiája tölti be, végre a harmadik a psychophysika elhomályosodását mutatja az újabb kutatás fényénél. Termékenyítő hatásán kívül pozitív eredménye az, hogy ha érzet és inger intensitásának viszonya nem is fejezhető ki matematikailag, de bizonyos arányos növekedés tagadhatatlanul fennáll közöttük. Minden psychophysika egy alapjában metaphysikai problema megoldásán fáradozik: azon törvény kiderítésén, mely szerint a szellem az anyaggal kapcsolatba lép. Ámde az érzet, melynek vizsgalatával kezdtek, már nem egyszerű valami, hanem mennyiségileg sohasem jellemezhető bonyolult képlet.

A. Bertrand: Aesthetika és lélektan címén Mainé de Biran, a kiváló francia psychologus jórészt még kiadatlan idevágó gondolatait közli és magyarázza. Az utánzási elmélet nem állja meg helyét: minden művészet már hozzáad a természethez, még ha látszólag utánoz is. A művész inkább érzi, mint másolja a természetet. Nem az utánzás hűsége a műalkotás értékmérője, mert hisz ez csak eszköz a természet művészi magyarázatára. De helytelen amaz idealismusnak nevezett nézet is, mely szerint a művész változatlan eszméket mintáz, mert ilyen értelemben sem másolás a művészet, hanem minden ízében teremtés. Eközben a művész kétféle egységet valósít meg: a meg-

nyilvánuló érzelmi egységet és a kifejezett eszme egységét. A marandó és absolut elem minden művészetben az érzelem, míg a kifejezés-mód változó és viszonylagos.

A. Bayet: A normális és pathologikus elem megkülönböztetése a sociológiában. E fogalmak az élettanból kerültek a társadalomtanba, de illetéktelenül alkalmaztatnak itt. Mert a szervezetben megvan mintegy a vágy az egészségre, a szervek kifogástalan működésére, de a társadalomban ilyesmit nem találunk. Ez utóbbi ugyanis határtalanul plastikus s maguk a szervek is folyton változnak és változhatnak. Szervezeti analógiákat nincs jogunk a társadalomra alkalmazni, a míg az oly elemi életjelenség, mint a halál, sem mutatható ki szükségképinek nála. Az egészség és a kór fogalmai sem alkalmazhatók tehát kririkailag a társadalomra.

F. Le Dantec: Mesterséges és természetes módszerek. Az a methodus, mely valamely tudomány kizárólagos sajátága, annak természetes módszere: minden más methodus rája nézve mesterséges. A biologia természetes módszere a pathologikus methodus. Óvakodni kell ennek alkalmazásánál az elhamarkodott általánosítástól, a minek veszélyes voltát szerző több példán mutatja ki. A természetes módszer van hivatva az élet alapjelenségeit megismertetni.

F. Pillon: Az affectiv képzeletről. Ribotnak az érzelmek lélektanáról folytatott vizsgálatai után két tételt tarthatunk végleg igazottnak, ú. m.: 1. Az affectiv élet a lelki élet legmélyebb alapját képezi: nem származik valami másból, nem functiója az ismerésnek. 2. A vágy és ellentéte elemi tünemények az affectiv életen belül: megelőznek minden tapasztalást s minden reflexiót, mely a gyönyörre vagy a fájdalomra vonatkozik. Az affectiv emlékezet és képzelet megmagyarázzák az érzelmi autosuggestiót, vagyis hogy elképzelve vagy reprodukálva némely érzelem valódi érzelemmé válhat bennünk. Kapcsolatban az utánzási hajlammal ez megmagyarázza a érzelmek járványszerű terjedését az embertömegekben s hogy eközben az érzelem intenzitása növekedőben van. Az affectiv képzeletre kell számítanunk az erkölcsi képzésben is, a mennyiben a növendék érzelmeire is kell közvetlenül hatniok, nemcsak az értelemre.

Sageret: A magikus és a tudományos szellem. A tudományos gondolkozást megelőző felfogási módot magikus jellegűnek mondhatjuk. Főbb vonásai: az egyetemes, az egész valóságra kiterjeszkedő személyesítés, az animismus és bizonyos essentiák, fluidumok feltétele, melyek hatása abban áll, hogy általuk a tárgyak tulajdonságai átszár-

maztatnak egymásra. A tabu képze is ennek egyik eredménye. A primitív ember ennél fogva könnyen hisz mindenféle átalakulásban. Két elv jellemzi még e gondolkodásmódot, ú. m.: 1. a rész egyértékű az egészszel. Ezért hiszi a kezdetleges ember, hogy ha valakinek körmét, haját hatalmába keríti, ezzel őt magát is uralhatja és 2. hogy a hasonló a hasonlóra hat. Azt hiszi tehát, hogy valaminek az előidézését annak az utánzásával lehet elérni. Számos babona és vallási képzet őrzi e kor nyomait a mai kultúrember világnézetében is.

Dr. Pauler Ákos.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

TIZENHATODIK ÉVF.



HARMADIK SZÁM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1907.

TARTALOM.

	Lapaz.
A kiengesztelési elmélet történeti fejlődése. (III.) — <i>Dr. Thót Lászlótól</i>	281
Az ismerés a priori elemei Platónnál. (II.) — <i>Kornis Gyulától</i>	295
A forma jelentőségének empirikus vizsgálata a művészeti alkotás psychológiájában, különös tekintettel Michelangelo szob- rászatára. (II.) — <i>Kenczler Hugótól</i>	310
Egyetemi tanügyi irányzatunkról. (IX.) — <i>Schneller Istvántól</i>	327
A tér és a testtömeg az építészetben. (I.) — <i>Elefánt Olgától</i>	338
Natorp Pál paedagogiai rendszere. (V.) — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	356
Az írásművek psychologiai alapon vett kategóriái. (III.) — <i>Farkas Sándortól</i>	366
A halál motívuma és a haláltáncz. (III.) — <i>Dr. Elek Oszkártól</i>	374
Társadalom és közigazgatás. (I.) — <i>Illyefalvi Vitéz Gézától</i>	310
ISODALOM: Kritikai objectivitástan. <i>Enyevári Jenő</i> . — Oscar Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen. <i>Enye- vári Jenő</i> . — Brunschwig: L'idéalisme contemporain. <i>Dr. Elek Oszkár</i> . — The Psychological Review. <i>Dr. Pauler Ákos</i> . — Rivista Filosofica. <i>Dr. Vida Sándor</i>	395

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.



A KIENGESZTELÉSI ELMÉLET TÖRTÉNETI FEJLŐDÉSE.

— Büntetőjog-bölcsészeti tanulmány. —

Írta: *Dr. Pessina Henrik*, nápolyi egyetemi tanár,
a római szenátus alelnöke.

Olaszból fordította: *Dr. Thót László*.

— Befejező közlemény. —

VI.

A büntetés fogalmát objectiv és jogi szempontból *Hegel* és a büntetőjogot művelő tanítványai állapították meg először. *Hegel* a jogot — a melyet ő abstractnak hitt — oly általános szellemnek tekintette, a pszichologiai egyéniségéből indul ki, hogy a világban mutatkozzék és hogy ott, mint személyiség álljon a többi személyekkel szemben. Ebből azt következteti, hogy az egyén, mielőtt másnak a jogát személyében vagy dolgában megsértené, tagadás keletkezik benne erre nézve s ez ismét ő reá esnék és újabb sérelem lenne; ezért, a folytonos surlódás elkerülése céljából, az állam közbelép a részrehajlatlan és érdektől ment büntetéssel, a mely a büntetthez vezető igaz tagadásának a tagadása. A büntetés ezen fogalma, vagyis a jog tagadásának a tagadása, egyenlő magának a jognak az állításával; s mint-hogy ezen fogalom a büntettesre ugyanazon általánosságot alkalmazza, a mely annak a cselekményéből kiemelkedik, méltán megérdemli a megtorlás nevét s abból azon arányosítási okot vonhatjuk le, hogy annyira kell tagadni, a bűncselekményt, a mennyire a bűncselekmény tagadta a jogot.¹

¹ „A szabad lény által erőszak gyanánt gyakorolt első kényszerítés, a mely a szabadság létét *concret* értelmében, vagyis a jogot,

Bizonyos, hogy azon alap, a melyen Hegel a saját elvét fölépítette, hogy t. i. a büntetés a jog tagadásának a tagadása, nem elég arra, hogy a büntetőjog bölcséletét megalkossa. Mert az ő tana félreismeri az igazságosságnak önmagában való abszolút és objectív értékét, midőn a jognak a lényegét meghatározásainak a teljes egészében s mint a saját váltakozásainak a törvényt tekintti. Másrésről Hegel a büntetőjogot az első pillanatban a cselekvő szellemen kívül, vagyis az abstract jog pillanatába helyezi, a mely felöleli a tulajdont és a kötelmet; mindazonáltal elismer abban a büntetésre alkalmas alapot, azon intézményeknek a megsértése folytán, a melyeket ő a harmadik pillanatba helyez, a mi az erkölcsnek és a jognak a synthesise, vagyis; a család, a polgári társadalom és az állam. Végül a büntetés jogalapját is kiemeli s elméletét inkább megtorlási tannak kell tekintenünk, mint egy olyan tény abstract kijelentésének, a mely csaknem minden népnél ismétlődik, tekintet nélkül annak a törvényességére, vagy törvénytelenységére. Mindazonáltal azt el kell ismernünk, hogy a Hegel által fölállított megtorlási elmélet, a büntető igazságosságnak — alapját tekintve — a legprecisebb fogalmát adja, midőn azt a jog tagadása tagadásának tünteti föl, a mely azonban, mint ilyen, mégis a jognak az állítása.¹

A büntetésnek Hegel által fölállított fogalmát *Köstlin* Reinhold fejtette ki 1845-ben közrebocsátott s „*A büntető jog új átnézete*“ című munkájában. Kiindulva azon alapelvből, hogy a jog objectív létezési alakban vett erkölcs, elméletét azon állítással kezdi, hogy a jogtalanság, mint a jognak az ellentéte, önmagában semmis (in sich nichtig), mert az objectív lét sphaerájában csakis a jog eszméjét lehet erősnek tartanunk. És mivel a jogtalanságnak, szerinte, különböző alakjai vannak, mint a lehetséges veszély vagy jogtalanság, a tiszta, vagy polgári jogtalanság és a bűnös jogtalanság, a melyben az egyéni akarat az általános akaratnak, a jognak, minden értékét föltétlenül tagadja, úgy a jogtalanság megsemmisülése is hasonlóan hármas és háromféle szükségességet von maga után, úgymint a veszélyt

mint jogot sérti: büntett.“ (Rechtsphilosophie, 95. §.) – L. még ezenkívül u. o. a 97., 99., 100., 102., és 103. §§-okat.

¹ Hegel-nek ezen érdemét maga *Stahl*, egyik leghevesebb ellenfele is elismerte. „*Rechtsphilosophie*“, II. k., 2. § 182. s köv.

rejtő rossznak rendőrségi rendeletek által való megelőzését, a kárnak a polgári igazságszolgáltatás adminisztrációjával való helyrehozatalát s a büntetés által a bűnös jogtalanságnak a megsemmisítését. „A büntethető jogtalanság (így szól) a jognak, mint jognak, a megsértése, a saját identitás kívánalmához alkalmazkodó külön akaratnak az általános akarral való egyenes szembe-helyezése. A támadás tárgya, az erkölcsnek külső megjelenésében való lényege; azonban a sértés nem érintheti a lényegét, hanem csupán annak a megjelenését; mert a jog az akaratnak, illetve a szabadságnak a létezése, a mi pedig szabad, az nem kényszeríthető. A sérelem, a mely a jognak a megsértésében áll, eszméjében önmagát rombolja szét s önmagában ellentmondást képez s a mely ezért újra való megsemmisülését kívánja. Ezen újra való megsemmisülés csakis abban állhat, hogy a sértés egy másik által vétetik tagadásba és így ugyanazon akarat, a mely sért, egy másik sértésnek lesz alávetve.“¹ — „A büntetés a jog tagadásának az objectiv restauratióját a jogsértő akarral egyenértékű tagadás által idézi elő.“²

A következőkben Berner-nek a *Büntetőjog Tankönyvében* kifejtett nézeteit ismertetjük. „A büntetés által (így szól) a jog annyiban áll helyre, hogy a jogtalanság tagadtatik. A büntetés ennyiben igazságossági aktus. Az igazságosság — positiv oldalról — megkívánja, hogy minden akaratnak megadassék az, a mi azt megilleti; és ezen kívánságnak a polgári igazságosság által tétetik elég. Az igazságosság — negativ oldalról — azt kívánja, hogy azon akarat, a mely másnak az akaratsphaeráját támadja meg, a saját sphaerájában, az ő támadásának a mértéke szerint támadtassék meg; s ezen követelménynek a büntető igazságosság által teszünk eleget. Ennek a legtisztább kifejezője: a megtorlás, a mely — éppen ezért — a büntetésnek tiszta és alaplényege. De nem a *nyers talio*, hanem az érdem szerinti megtorlás. Mégpedig nem a megsértett jognak az értéke szerint (a mi azt eredményezné, hogy ne vizsgáljuk: szándékosan, gondatlanságból, vagy véletlenül történt-e a cselekmény), hanem a subjectiv akaratnak a mértéke szerint, a mely a külső sérelemben nyilvánult. Ezen mértéknek a megtalálása a tapasztalatnak a tárgya; s

¹ „Neue Revision“, 6. §.

² U. o. 106. §.

hatása van arra a társadalmi viszonyoknak, a nemzeti erkölcsöknek s a helyi és időbeli viszonyoktól függő véleményeknek is.¹

A Hegelétől különböző úton ugyan, de ugyanazon eredményre jutott, a büntetés alapeszméjét illetőleg, egy másik kiváló gondolkozó, *Stahl* is. Ő előtte inkább vallási, mint bölesészeti szempontból s mintegy az igazságosság folyományaként tárgyalta a büntetést *Göschel*² és *Link*.³ *Stahl* a büntetés fogalmát a jog theologiai rendszerének rendelte alá. „A büntető igazságosság tulajdonképeni lényege (így szól) azon legfőbb és absolut parancs, a melynek az áthágása esetére megállapított büntetés azon gondolatot ébreszti föl, hogy midőn az ember a saját akaratát, mint felsőbb uralmat, az erkölcsi rend fölé helyezi, az erkölcsi rend uralmának éreztetnie kell magát az ember akaratával szemben. De itt az állam rendje, a jogrend az, a melyet uralmában fönnek kell tartani s a polgári értelemben vett bűncselekmény az, a mely azt megsérti, míg a jogi büntetés azt reintegrálja. Mindazonáltal az államnak a büntetése különbözik az erkölcsi büntetéstől, a mi Istent illeti meg; az állam nem a vétket, hanem a bűncselekményt bünteti s büntetése időleges és külső rossz, nem pedig örök kárhozat, sem pedig nem belső szenvedés. Az állam jogosítva van ezen büntetésre, mert azt lényege és hivatása követeli meg tőle, valamint azon hatalom is, a melyet Istentől nyert, megkívánja, hogy a földön a külső erkölcsi rendet megvalósítsa. Ezzel még a büntetőjogban is mutatkozik a külső jogrendnek a belső erkölcsi világgal való belső nexusa. Az állam csak külső alakjában és megjelenésében erkölcsi rend, a melynek a megvédelmezése ő reá van bízva. Ezért a büntett csupán a külső rendnek a megsértése s ez csak akkor képez igazi büntetést, ha a külső jogrendben sérti a legmélyebb erkölcsi parancsokat, Istennek a parancsait.”⁴

*Stahl*nak ezen doctrináját nem tekinthetjük a büntetés belső igazságossága egyenlő kimutatásának. Mert először is ő nála a jognak, önmagában véve, nincsen objectív és lényegbeli értéke.

¹ *Berner*: „Lehrbuch des Strafrechts“, 28. §.

² „Frammenti dium gurista“, I. k. 468. l. II. k. 343 l.

³ *Link*: „Del Diritto natura.e nell'ettá nostra, come fondamento delle teorie del Diritto Penale.“ Monaco, 1839.

⁴ „Rechts- und Staatsphilosophie.“ II. k. 182. §.

hanem csak annyiban, a mennyiben az az isteni személyiségnek az akarata. Másrésről a jog, a Stahl doctrinájában, a külső kényszer rendszerére van visszavezetve, a melyben az erkölcsi rend uralkodik; az tehát nem képezi integráns részét az erkölcsi rendnek, hanem csupán az erkölcsi uralomnak alárendelt eszközét. És itt bizonyos ellentmondást találunk, a mennyiben az erkölcsről, a mely természeténél fogva kényszeríthetetlen, sohasem mondhatjuk, hogy diadalmaskodik, midőn megvalósításának csupán a külső erő az egyetlen eszköze; és valóban, azt, a mi kényszerítésnek az eredménye, sohasem tekinthetjük az erkölcs megvalósítása eszközének, mert az erkölcsiség az emberi akarat tiszta autonómiájának a terméke s alapföltétele: a minden kényszertől ment szabadság. Másrésről Stahl a büntetés igazolásánál az államot, mint isteni intézményt, mint erkölcsi rendet állítja előtérbe, a melyet fönn kell tartan is a mely fönntartása erejénél fogva a bűnöst megsértheti; ebből világosan következik, hogy Stahl nem mutatja ki pontosan a büntetésnek, mint az igazságosság törvénye betöltésének a belső észszerűségét;¹ végül a büntetőjogban az állam, mint legfőbb erkölcsi hatalom külső erejét consolidáló eszközt látja.

Azok között, a kik a megtorló igazságosság elméletét tekintették a büntetés alapjául, kiváló helyet foglaltak el: *Jarcke*, *Richter*, *Henke* és *Abegg*.

Jarcke, noha a theologiai iskolához tartozott, egy erkölcsi rendet tételezett föl, a melyet az ember szabadon követhet vagy a melylyel szabadon ellenkezhetik. Az ellenkezés képezi szerinte a büntetést; s midőn az (t. i. ellenkezés) mutatkozik, szükségessé teszi az erkölcsi rendnek a restauratióját, mert másként vagy azt kellene tartanunk, hogy nincsen erkölcsi rend vagy pedig, hogy az emberi önkény hatalmában van, a mely azt letaszítja a helyéről. A subjectiv szabadság ellenkezésbe juthat az erkölcsi renddel, de, midőn ezt teszi, odáig mégsem jut, hogy azt megszüntesse s midőn azzal ellentétbe jut, csak következetes, mert ezen ellentét folytán lesz a rend helyreállítható. Ezen helyreállítás nem lehet más, mint valami *szenvedés*, még pedig *physikai szenvedés* s ebben

¹ L. *Thilo* „Kritik der Rechts- und Staatsphilosophie des F. Stahl“, a *Dernbury* „Kritische Zeitschrift für Rechtswissenschaft“-jában, Heidelberg 1854. IV. k. 5. füzet.

áll a büntetés, mint a bűnnek a megtorlása. Azon tudat, a melyet az ember a világ isteni rendjéről bír, — a mely szerint a büntetés szükséges, — mindazonáltal mégis valódi alapját képezi az államban a büntető igazságszolgáltatásnak; a büntetési jog, a melylyel az állam uralkodik, az erkölcsi törvénybe, azon igazságosságba van bevésve, a melyet a földön meg kell valószínűsíteni; és a társadalmi hatalomnak nemcsak joga, hanem Istentől elészabott kötelessége is, hogy büntessen. Ezen utóbbi doctrina némelyek előtt mystikusnak tűnik fel azon állítása miatt, hogy a társadalom büntetési hatalma Isten megbízásából származik; nekünk azonban oly állításnak tűnik fel ez, a mely, habár mystikus gondolatot rejt is magában, mégis, mystikus alakban is egy kitünő bölcsészeti gondolatot, egy inkább jogi, mint vallási elméletet fejt ki. Ezen isteni megbízást — a valóságban — bizonyos delegatióként lehet érteni, a melyet az isteni Személyiség az emberi személyiségnek enged, a mint azt a jog- és államelmélet theologiai doctrinájának a hívei magyarázzák; de viszont az emberi társadalom tulajdonképeni rendeltetésének és a társadalmi hatalom, mint a társadalmat képviselő szervnek az értelmében is vehetjük; végül oly rendeltetésnek is tekinthetjük, a mely az emberi együttélés ethikai alapját alkotja. Nekünk azonban úgy tetszik, hogy a Jarcke okoskodása akkor, a midőn a *physikai szenvedésnek*, mint az erkölcsi rend sérthetetlenlensége és a tekintély fönntartása céljából mellőzhetetlen eszköznek a szükségességét hirdeti, — téved, nem mintha azt hinnők, hogy ama physikai szenvedésnek nem kellene megvalósulnia, hanem mert azt hisszük, hogy nincs eléggé kimutatva az említett szükségesség, a mely szerint a büntettes szenvedésének physikainak kell lennie, mikor az erkölcsi Kosmos örök és isteni rendje erkölcsi, nem pedig materiális lényeg. Mindazonáltal a Jarcke okoskodása a régebbi bölcselőknek a büntető igazságszolgáltatásra vonatkozó nézeteivel szemben haladást jelent, mert nem szorítkozik arra, hogy a büntetést a tapasztalat és a belső értelem nyilvánulásaira alapítsa, hanem elismeri az erkölcsi törvényben az objectív értéket. Csupán azt jegyezzük még meg, hogy Jarcke nem különbözteti meg az erkölcsi törvényben az erkölcsi tartalmat a jogi tartalomtól; ezáltal az ő doctrinája nem menthető ama gáncstól, hogy az

¹ „Handbuch des Deutschen Strafrechts.“ Berlin, 1826. I. 38. §.

emberi személy physikai szenvedését tisztán erkölcsi vétség compensálásának eszközéül tekinti.

Richter és *Henke* nem estek ebbe a hibába, bár ők is tulajdonképen a megsértett jog nevében s annak a helyreállítása céljából való megtorlásról beszéltek. Az előbbi, miután tagadásba veszi azt, hogy a büntetés, minthogy az észől ered, valami rossz lenne, határozottan azt állítja, hogy a büntetésnél nem lehet erkölcsi megtorlásról beszélnünk, hanem csak jogi vagyis a jogelvonás segélyével történendő megtorlásról. *Henke* pedig kifejezetten magának a jognak a sérthetlenségébe helyezi a büntetés alapelvét. „Az egyes államok közös kötelessége, hogy tagjaiknak a külső viszonyait a jognak az uralma alatt észszerű módon rendezzék és hogy minden azok között támadt egyenetlenséget összhangba hozzanak. Az egyének zabolátlan akarata ellenesegül a józan észnek; ez okból a jogrend fölkél és működésbe lép, mert szükséges, hogy az önkénynek határ szabassék, illetve hogy az kívülről körül legyen írva, nemcsak azért, hogy az egyének együttélését lehetségessé tegye, hanem azért is, hogy az összesség életének a saját lényében való akadálytalan és szabad fejlődését biztosítsa. Mert az egyén az összességben és csak azáltal van; s csak annyiban érvényesül, a mennyiben egy szervezetnek a tagja, vagyis csak amaz összeköttetésben létezhetik s azon kívül semmi lenne. Az említett határoknak minden átlépése, mint az összességtől való elválást czélzó törekvés és az összesség életét irányító törvények alóli kibúvás, megtorlásra izgatja az állam hatóságát, a mely, megsemmisítván ama törekvést, helyreállítja mindennek a harmoniáját, a mi meg volt zavarva. Ezen megtorlás a büntetés.”¹

De a jogi megtorlás fogalmát *Abegg* világította meg a legjobban. Ő, noha a Hegel tanítványa volt, mégsem követte annak a nehézkes okoskodását, egyszerű és praecis alakra vezette vissza a megtorlási elméletet s kimutatta, hogy ezen doctrina a maga magas egységében felöleli és tökéletesíti az összes *relativoknak* nevezett doctrinákat, a melyek, mint részleges szempontok, bennefoglaltatnak az igazságosság alapfogalmában. Íme az elmélete, úgy a mint ő előadja:

„Az államnak joga és kötelessége, hogy az igazságosságot

¹ „*Handbuch des Strafrechts und der Kriminalpolitik.*“ I. r. 2. §.

megvalósítsa. Célja, hogy megvalósítsa azt oly módon, miszerint a vele ellenkezőt kényszerítés által elnyomja. Ezen jogi természetű kényszerítés társa a jognak, mert azt megszeghetetlen valaminek kell tekintenünk. Tehát a jog — és vele a törvény — megszeghetetlen, de nem olyan értelemben, mintha tényleg nem volna megsérthető, hanem abban az értelemben, hogyha valaki azt megsérti, annak (t. i. a jognak és a törvénynek) a szükséges tekintélyét érvényben kell tartani.“

„Ha azonban a jogtalanság nem mint ilyen mutatkozik, a mely a törvényt ellentétbe kerül, hanem ha a subjectiv akarat ugyancsak a subjectiv akarat ellen támad s azt önmagára nem létezőnek tekintí és ha jogtalan szándékának a saját tényével oly külső létet ad, a melynek nincs joga meglelnie, akkor megkivánjuk, hogy az ellentálló akarat, az igazságosság segítségével, a törvény alá szoríttassék. Minthogy azonban a bűnös nem veti alá magát önként a törvénynek, ezen alávetés bizonyos kényszerítéssel tesz szükségessé, a mely, mint *jogi reactio*, ugyanazon módon és mértékben nyilvánul ellene, mint a hogyan ő sértette meg a jogot és — speciális sphaerájában — a szabadságot.“¹

„S ezen reactiót — folytatja tovább — a multa, vagyis a véghezvitt cselekményre vonatkozóan kell tekintenünk s ama cselekmény szerint kell mértékelní; minthogy pedig ez bizonyos arányosságot kíván, a megtorlás tulajdonságával bír, vagyis nem egyéb, mint az alanyval érdeme szerint való bánásmód; mint az igazság megvalósítása pedig nem más, mint nyilvános elégtétel és jóvátevés, az alanyra pedig kiengesztelés és javítás. Ezért a büntetés relativ doctrináira vonatkozó alapelvek a nélkülözhetetlen hatásai a büntetés igazságosságának és mint részleges mozzanatok az igazságosság elvében bentfoglaltatnak.“²

Ehhez hasonló doctrinát találunk Olaszországban a *De Giorgi* egyik s a büntetés alapjáról szóló értekezésében. Ő azon alapelvből indul ki, hogy minden törvénynek bizonyos sanctióval kell ellátva lennie, a mely sanctio a törvény megtartására nézve valami jót ígér, áthágása esetére pedig valami rosszal fenyeget s hogy ezen sanctio ad *hatályosságot* a törvénynek, áltál,

¹ „Lehrbuch des Strafrechts.“ 48. §. L. másik munkáját is. „Die Theorien des Strafrechts.“ Neustadt, 1835.

² „Lehrbuch“, 49. §.

hogy erőt kölcsönöz annak a megtartására vonatkozó akaratnak a felidézésére. Különbséget téve a sanctiók között, a törvények különfélesége szerint, míg elismer az ethikai törvényben bizonyos láthatatlan belső tökéletes sanctiót, addig a jogtörvényben egy ahhoz hasonló, de az ethikai törvényétől eltérő s jelen és látható jókban és rosszakban álló sanctiót lát. Ebből azt következteti, hogy a társadalomban a büntett elkövetőjére kiszabott büntetések nem egyebek, mint a jogi köteleesség törvényének a sanctiói, továbbá, hogy a büntetőjog önmagában nem más, mint *megtorlás*, a mely azonban nem azonos az ethikai törvény sanctiójából származó erkölcsi megtorlással, hanem a mely *külső, határolt és jogi megtorlás*.¹ — Ezen doctrina elfogadható annyiban, a mennyiben az erkölcsi törvény sanctióját megkülönbözteti a jogi törvény sanctiójától s a jogi megtorlást az erkölcsi megtorlástól különböző s külső és érzékelhető valaminek tekinti. Annyiban azonban kifogásolható, a mennyiben egész alapja ama föltevésben áll, miszerint minden törvénynek kell birtania sanctióval arra, hogy az emberek akaratát fölkeltse arra, a mit parancsol s a fölkeltés ezen módját nevezzük *megtorlásnak*. De ha a sanctio szükségessége a törvény meg nem sértésére irányuló fölkeltésének a szükségességében áll, akkor a *De Giorgi* doctrinája nem megtorlási, hanem megfélemlítési elmélet, mert az akaratnak a törvény rendelkezései meg nem sértésére irányuló fölkeltése bizonyos rosszat s az akaratnak mérséklésre szorítása céljából bizonyos félelemkeltést, vagyis — végeredményében — a törvény megsértésének a megelőzése céljából való megfélemlítést szükségel, a mi nem egyéb, mint a lélektani kényszer elmélete. Még Feuerbach is azt tartotta, hogy a megfélemlítő büntetés megtorlássá lesz, midőn a büntető törvényben foglalt fenyegetése daczára a büntett megtörténik. De az igazságossági elméletet a megfélemlítési elmélettől éppen az különbözteti meg, hogy az előbbieknél a megfélemlítés nem alapja a megtorlásnak, hanem a következménye s a jogos megtorlás önmagában előidézi a bűncselekmények jövőben való elkövetése elkerülésének, vagy kevesedésének a szükségességét, — míg a megfélemlítési

¹ „*Idee fondamentali sopra le leggi dell' ordine morale dirette a ricercare quale sia la base del diritto punire*. Memoria di Alessandro De Giorgi.” (Milano, 1842.) Függelék a Romagnosi munkáihoz.

elmélet írói szerint a büntetésnek vagy megtorlásnak éppen azért kell helyet foglalnia, hogy a törvénynek a megfélemlítés által hatást adjon.

Az elmondottakból azt látjuk, hogy a kiengesztelési doctrina Olaszországban a Kant-féle régi elmélet határai között maradt, a minék következtében a jog összezavarva maradt az erkölccsel; ez utóbbi körülmény okozta azt, hogy a büntetés igazoló alapelvét illető kutatásokat a német doctrinákban túltengve találjuk, különösen pedig azon íróknál, a kikről főtebb beszéltünk.

Az ismertetett doctrinákon kívül megemlítjük még egy 1853-ban megjelent büntetőjogbölcseleti munkánkat. Ebben, távol a Hegel bölcseleti fogalmaitól, a Stahl mysticismusától s elfogadva Krausénak az ember rendeltetéséről szóló doctrináját, az erkölcsi törvényt vizsgáltuk s abba helyeztük a megtorlásnak, mint a törvény sérthetlensége harmonikus kapesának és föltétlenségéből származó dialectikai synthesisének az alapelvét, a melyet a törvény föltétlen voltából származtattunk, de a mely mellett mégis elismertük a törvény megsértésének az emberi szabadságból származó lehetőségét, a mely nélkül az erkölcsi törvény nem erkölcsi parancs volna, hanem csupán természeténél fogva kikerülhetetlen szükségesség, illetve egyszerű physikai törvény. És miután az erkölcsi törvényt a megtorlás általi megújulásának a dialectikai szükségességében, vagyis azon esetben tekintettük, a midőn azt azon emberi akarat, a mely fölött hatalmát gyakorolnia kell, megtagadja, — két részt különböztettünk meg az erkölcsi törvényben, ú. m. a jogot és az erkölcsiséget, a melyek közül az egyik a belső tudatra, a másik a külső cselekményre, az egyik szándékra, a másik a cselekményre vonatkozik. És minthogy az erkölcsi törvényt helyre kell állítani, illetve meg kell erősíteni akkor, a midőn az emberre vonatkozó uralma tagadatit, ebből egyrészt a törvény megsértésének két nemét vontuk le, ú. m. az erkölcsiségnék és a jognak a tagadását vagyis az *erköltelenséget* és a *büntettet*; másrészt pedig azt következtettük, hogy a megerősítésnek vagy megtorlásnak is két neme van, ú. m. az erkölcsi és jogi megtorlás, a melyek közül az egyik a szándékra vonatkozik s csupán a lelkiismeret mardosásában áll, a másik pedig a külső cselekményre vonatkozik s némely joginak az elvonásában vagy megszorításában áll; az egyik a véteknek a tagadása, a másik pedig a büntettnék; az egyik az

erkölcsi törvénynek az erkölcsiség részéről való megerősítését célozza, a másik pedig az erkölcsi törvénynek a jogi oldaláról való megerősítését célozza. Ezen, a jogból származó s a jog tagadására vonatkozó s annak a helyreállítását célzó megtorlást, ezen *jogi megtorlást* tekintjük a *büntetés* alapjának és legfőbb céljának. Ekként tehát a büntetést az emberi társadalom azon kötelességének tekintettük, a mely ama másik kötelességből ered, a mely szerint a jogot, mint az erkölcsi rend integráns részét, meg kell valósítania annak a megerősítése által oly esetben, a midőn azt az ember gonosz cselekménye tagadásba vette. A büntetés jogossá tételének ezen módja felsőbb egységében összefoglalja a relativ doctrináknak a magasabb szempontjait is. A sértett kiengesztelése, a büntett által megzavart társadalmi rend részére szóló elégtétel, a jövő büntettek megelőzése, már mind benne van az említett alapelvben, mint a büntetés alapjában. De mindennekfölött van egy oldala az elméletnek, a mely a jogi kiengesztelés elvéhez közvetlenül fűződik s ez: a büntettes megjavítására való törekvés. A büntetés főcélja: a jognak a helyreállítása, éppen ezért annak mindig az emberi tevékenység ellen kell irányulnia; nincsen hatásosabb helyreállítása a jognak annál, a mi a büntettesnek az átalakításában s a jog útjaira való visszavezetésében áll. Ezért a büntettes regenerációja vagy újjanévelése egyik elengedhetetlen feltétele a büntető igazságszágnak; és míg a csupán erkölcsi s a bánatban nyilvánuló megtorlás a mult kiengesztelése és a jövő megjavítása között azonosságot képez, addig a regeneratio a jogi megtorlásban harmoniaként mutatkozik, mert valamely dolognak a már megsértett jog nevében való elszenvedését oly intézményekkel kell biztosítani, a melyek abból a bűnösnek az erkölcsi renddel való kiengesztelésére alkalmas eszközt csinálnak.¹

¹ „Introduzione al Trattato di Diritto Penale di Pellegrino Rossi.” Napoli, 1853. 8°. — „Propedeutica al Diritto Penale.” Napoli, 1852.

VII.

Az eddigelé elmondottak arra szolgáltak, hogy kimutassuk, miszerint büntetőjogi előadásainkban szilárdul a kiengesztelés doctrinájához ragaszkodunk s hogy elvetjük úgy a politikai szükségesség doctrináját, mint az eclecticismusból folyó elméleteket; mindazonáltal korántsem akarunk vakmerően egy új elvet fölláttani, hanem e helyett egy régi doctrinához, illetve annak a legfontosabb fejlődéséhez ragaszkodunk, a melyet a legkiválóbb régi és modern gondolkozók hirdetnek. Részünkről ezen doctrinát tényleg a pythagoristák tanításaiban, a Plato böleselkedéseiben, az aquinói szent Tamás syllogismusaiban, a nagy olasz költő¹ ihletett dalaiban, a Grotius és a Seldenus okoskodásaiban s a Leibniz és a Vico philosophiai elmélkedéseiben találjuk meg. Ugyanezt találjuk meg Németországban, mint erkölcsi követelményt, Kantnál, mint theologiai fogalmat, Stahlnál s mint dialectikai alapelveit, Hegelnél. Ugyanezt vallotta Franciaországban Cousin, Guizot és De Broglie; Olaszországban pedig Rossi Pellegrin és Mamiani Terenzio. Szóval egy hagyományos aranylánczolat azt mutatja nekünk, hogy ezt a tant a pythagoristáktól kezdve napjainkig vallották.

De ennek a tannak is megvan a maga története; s a progressiv fejlődés törvénye, a mely a történelemnek az éltető lelke, megjelenéseiben nyilvánul.

Grotiusig ez elmélet legfőbb alapelve az volt, hogy az erkölcsi törvény, természeténél fogva, megtorló; hibája volt, hogy az erkölcsi és a jogi tartalmat nem különböztette meg egymástól. Grotiustól kezdve tökéletes fejlődésnek indult. Grotiustól kezdődött fejlődni a megtorlás általános tanából a jogi megtorlás, vagy kiengesztelés különös tana.

Grotius közvetlenül mutatta ki, hogy az erkölcsi megtorlás formulája nem volt kielégítő s hogy a büntetés külső hasznosságának más okát kell összekapcsolni az *érdem* belső hasznos-

— „*Teoremi giuridici sulla scienza delle Prigioni*“, az *Ellero* „*Giornale per l'abolizione della pena di morte*“ című folyóiratában. (Bologna, 1862. VI. VII.)

¹ Dante. (Ford.)

ságával, hogy azáltal igazolva legyen az állam működéséből álló közbelépés. És ha a hasznossági és politikai elméletekre való törekvés által, a Kant működése folytán, az ellentétes szélsőségre való hajlam nyilvánult, a büntetésnek, mint a büntettesre vonatkozó s az általa elkövetett erkölcsi rossznak a tagadására szükséges pythagorasi eszméjéhez való egyszerű és tiszta visszatérésével Rossi, — Grotiushoz hasonlóan — a társadalmi élet külső viszonyait tekintette a Kant-féle alapelv határának.

Ezen határvonal, a melyet Grotius és Rossi vontak az erkölcsi megtorlás alapelve elé, míg egyrésztől ártalmas dualismus volt a tudomány egységére nézre, addig másrésztől világosan kifejezésre juttatta, hogy az erkölcsi törvény fogalmát fejleszteni kell és hogy abban a jogot, mint az ember önkénye felett fölruházott hatóság és hatályosság alapelvét kell tekintenünk. Ezért e dualismus egyetlen alapelvbe olvadt össze akkor, a midőn elismerték, hogy a büntetés az erkölcsi rendet és a jognak a győzelmét szolgálja, továbbá, hogy az nem az erkölcsi rossznak a compensálására szolgáló anyagi rossz, hanem egy jogi alapelv nevében működő s a jogrend megzavarását orvosló jogi megszorítás; végül, hogy annak a célja a jog és hogy ezen cél a büntetésnek egyszersmind alapját is képezi. Az, a mit Grotius és Rossi az erkölcsi igazságosság abszolút alapelvének a külső határvonala gyanánt tekintettek, ugyanazon alapelvnek a következménye volt. Mert azt látjuk, hogy abban nem két faja van az igazságosságnak: egy ethikai és egy sociális, hanem hogy az igazságosság a maga alapelvében ethikai szabály és hogy coneret megvalósulásában sociális szabály; hogy a sociális igazságosságnak, mint az erkölcsi rend integráns részének, önmagában és önmagáért van értéke. A büntetést tehát úgy tekintették, mint az erkölcsi kosmos egyik alakját, a mennyiben az a jognak a helyeállítása annak a tagadása által, a mi a jogot tagadja. Ez alkotta meg a *megtorló igazságosság* utolsó doctrínáinak az új elemét, a melyet a Hegel fejtegetéseinek s az Abegg praecis formulájának köszönhetünk. Így a büntetés megtorlást, kiengesztelést képvisel ugyan, de ezen megtorlás és kiengesztelés jogi jellegű és mint ilyen, teljesen különbözik a lelkiismeretmardosástól, azon belső fájdalomtól, a mely bűneinknek tisztán erkölcsi kiengesztelését alkotja.

És végül a kiengesztelés tanának a fejlődése abban áll,

hogyan a büntetőjog, vagyis az egyéni és társadalmi emberi természet ugyanazon viszonyainak a terrenumába helyezkedve a különböző doctrinákat nem veti el, hanem ellenkezőleg, magába zárja a különösen erős kötélekkel kapcsolja magához a bűnös megjavításának a tanát. Mert ha ezen megjavítást nem tekintené a büntetés főcéljának, akkor is bizonyára elengedhetetlen feltételnek tekintené azt, mert a büntetés az, a mely az emberi viszonyok között, a lehető legtökéletesebben erősíti meg az erkölcsi rend azon oldalának a tekintélyét és szentségét, a mely a jognak a lényegét alkotja. Ezért a tudomány utolsó szava napjainkban nem lehet más, mint azon platói tannak a legvilágosabb commentárja, a mely szerint a büntetés, mint igazságossági tény, *a beteg léleknek az orvossága és az embernek a büntetett gonoszságától való megtisztítója.*

AZ ISMERÉS A PRIORI ELEMEI PLATONNÁL.

— Második közlemény —

IV.

A matematika és az ismerés a priori elemei Platonnál.

14. Platon és a matematika. 15—17. Platonnak az emlékezésről való tana a Menonban. 18. A matematikai és a tapasztalati ismerés különbsége. 19. A kettő elválasztása és összezavarása a Phaidonban. Platon rationalismusa. 20—21. A tudatosság metaphysikai levezetése.

14. Az ismerés a priori elemei Platonnál különösen a *mathematikai* ismerésre vonatkozó fejtegetéseiből tűnnek ki; vizsgáljuk most ezeket.

Kutatásunkhoz a háttérret Platonnak a görög matematikában való szerepe világítja meg. Már vázoltuk a Platon előtti philosophusoknál a matematika és philosophia viszonyát. Nála is a kettő elválaszthatatlan. Platonnak ninesenek matematikai iratai, de azért bizonyos tanokat rá, mint felfedezőre, vezetnek vissza; a matematika iránt való benső vonzalma inkább az által lett fontos, hogy jeles tanítványokra is átplántálta. Kyrenében Theodorust, a híres matematikust hallgatja, sok tekintetben pedig a pythagoreusok tanítványa.¹ A mint a pythagoreusok és az egyiptomiak az első tantárgynak tekintették a matematikát, akként Platon is; a monda ezt írta iskolája kapujára: *μηδὲς ἀγεωμέτρητος εἰσὶτο μὴ τὴν στέγην*. Annyira matematikus Platon, hogy Sokratest is ellenmondásba keveri magával. Xenophon szerint² Sokrates a geometriát kizáróan gyakorlati érdekből akarta műveltetni; a platoni dialogusokban pedig a

¹ Aristoteles : Metaph. I. 6.

² Memorabilia. IV. 7. Diog. Laert. II. 32.

legnemesebb tudományos idealismussal magáért a tudományért (Politeia 525 D, 527 B; Phileb. 56 DE, 57 CD).

Platonnál a $\tau\acute{\alpha}$ μαθηματα még nem egy különös, specializálódott tudomány neve.¹ Bár használja e szót, de mindent jelez vele, a mi a tudományos oktatásban előjön. Mindig külön beszél aritmetikáról és geometriáról, de sohasem a kettő egységes disciplinájáról. Ilyen jelentésben a peripatetikusok használják először a μαθηματα szót, miközben a philosophia név is, melylyel Platon a bölcseségszeretetet jelölte, különös és egységes tudományt jelentett.

Platon Aristoteles tanúsága szerint oly meghatározásokat alkotott, melyek teljes szövegükben ma is érvényesek. Az alak a test határa (Men. 76 A); az egyenes azon vonal, melynek középpontja egyenlő távolságra van a végponttól (Parm. 137 E); itt a kört is meghatározza: kör az, a minek legszélsőbb pontjai minden helyen egyenlő távolságra vannak a középtől, (hogy egy síkban, hiányzik még a meghatározásból); a pont a vonal határa, a vonal a sík határa, a sík a test határa; a test az, a mi három kiterjedésű; a vonal szélesség nélkül való hosszúság.

Platonnak kiváló érdemei vannak a mennyiségtani módszertan terén is; ő találja fel az elemző módszert, mely a keresettet már ismert elvre vezeti vissza. Ezt a fontos methodikai előhaladást, a hypothesiseknek a matematikában való szerepét a Menonban (86 AD) fejti ki. Ugyanott például veti fel e kérdést: lehet-e körbe négyszöget írni? vagy általánosabban: vajjon egy constructio lehetséges-e vagy nem? Platon akadémiájában sok ilyen kérdést fejtegethettek; a matematika philosophiája az akadémiában keletkezett.

Az ascaloni Eutokius (Kr. u. VI. sz.) roppant dicsérettel emlékszik meg Platonnak a köbreemelésre vonatkozó felfedezéséről.² Hasonlóképp nagy melegséggel szól róla Eudemos geometriatörténetében.

Hogyne lelkesülne Platon a geometriáért, mikor ez néhány meghatározást felállítva, észrevétlenül vezet a következményre,

¹ B. Rothlauf: Die mathematik zu Platons Zeiten. München. 1878. 18—19 l.

² M. Cantor: Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Leipzig. 1880. I. 195 l. V. ö. Allman: Greek Geometry from Thales to Euclid. 214 l.

melyet el kell fogadni. A következmény mindig győzelem, akár egyenesen jut a geometer oly állításra, mely leront egy föltevést, akár, hogy föltéve az ellenkezőt, melynek concessiót tett, érzi magát egyenesen nyilvánvaló képtelenségre vezetettve.

Ezt a geometriai szellemet mutatják Platon dialogusai is.¹ A geometria s philosophia ez egyesülésében az első határozza meg a második alakját. Közös jegyeik a görög szellem ugyanazon természetéből fakadnak. A geometria oly tökéletesen lett gyermekévé a görög szellemnek, szükségletévé a görög logikának s harmoniának és annyira illett idealista jelleméhez s minden aesthetikai tulajdonságához, hogy egy csapásra mélyen behatolt a hellén gondolkodásba.

Kantra mindenekelőtt jellemző az észkritikai vizsgálódásnak a mennyiségtanra való irányzása; ugyanezt az utat járta Platon is. Bár a pythagoreusok vizsgálták philosophiai szemmel először a mennyiségtant, Platon eredetisége az, hogy a matematikát teljes öntudattal a philosophia problémájává avatta. Kutatása arra irányul, hogy a lét melyik fájára vonatkozik a matematikai vizsgálódás s a tudás mily fajtát szüli. Ezzel egyszersemind proclamálja azt a fontos kérdést: mennyiben értékes a mi tudásunk? az ismeretek mely területein lehet szó igazi ismerésértékekről?

Elemezzük sorba Platon azon fejtegetéseit, melyekben a matematikai ismerés a priori elemeit iparkodik megvilágítani.

15. Chronologiailag a *Menon*ban van először ismeretelmélet s ez is mindjárt a fejlődés és a problema felállítása tekintetében a legértékesebb módon.

Már az eleaiak elválasztották a véleményt és tudást; Platon e megkülönböztetést biztosabb alapra helyezi. Hogy a tudásnak kell uralkodnia az emberen, azt az Alkibiadesben, Lakhesben és Protagorasban bizonyítgatta, az ú. n. sokratikus párbeszédekben. Az elsőben önismeretre viszi vissza a politikát, a másodikban a vitéség is tudás által lesz erény, a harmadikban a szokás és örökölt ismeret fölébe a reflexio által nyert meggyőződést helyezi s ismétli a sokratesi intellectualistikus erkölccstan alap-

¹ Gaston Milhaud: Le rationnel. Paris. 1898. 28 l. Il n'y a pas jusqu'à une subtilité enfantine et quelquefois fatigante de certaines pages du penseur grec [Platon] qui ne se retrouve chez les géomètres.



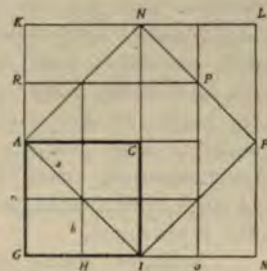
tételét, hogy az ember csak tudatlanságból vétkezik. Végre a Menonban először fejtegeti az addig sokat emlegetett tudás alapját. E logikai vizsgálódás azonban csak egy erkölcsi kutatás epizódja. Általában a platonikus iratok egyik állandó problémája: tanítható-e az erény? vagy csak természeti adomány? E fontos, ismeretelméleti éllel is bíró kérdéssel kezdődik a Menon. Mielőtt e kérdést Platon párbeszéde személyeivel eldöntetné, előbb fölveteti Sokratesszel: mi az erény? Menon három feleletet is ad, de egy sem elégti ki Sokratet. Végre Menon sceptikus lesz; minden új kutatás lehetőségéről lemond, mert „a mit az ember tud, azt szükségtelen nyomozgatnia, a mit pedig nem tud, azt lehetetlen kutatnia, miután nem veheti észre, ha rátalál is”. (Men. 80 E.)

Ha jogunk van föltenni azt, hogy Platon az ő személyeinek ajkára a saját lelki küzdelmeit és élményeit adja: akkor Menon scepticismusa az ő valamikor táplált kétségeit jeleníti meg. Az idealismus már úgyszólván magában rejteget bizonyos sceptikus mozzanatot, mert az érzéki észrevétel reáléjának semmiségét állítja. Platon lelki fejlődésében volt egy pont, melyben teljesen meg-egyezik Descartes-tal. Kínozta a kétség: lehetséges-e tudás? S Platont is ugyanaz emeli ki, a mi később Descartest: az elme autonómiájába vetett bizalom. Van elménkben ismeret, mely nem származik a tapasztalatból; van elménk, mely bizonyos homályos ismerettel rendelkezik, melyet világossá tehetünk magunkban; a kutatás csak föllevenítése a bennünk már eredetileg meglevő homályos ismeretnek; minden nyomozás és tanulás megemlékezés (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἔστιν. 81 D). Miután halhatatlan a lélek s többször születik a világra és mindent, a mi itt és Hadesben van, szóval minden dolgot látott, nincs semmi, a mit ő meg nem ismert volna: „miért is nincs csodálkozni való azon, ha megemlékezik mind az erényről, mind másról, mit előbb tudott. (ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι ἃ γὰρ καὶ πρότερον ᾔπιστατο 81 C.)

Azon körülmény, hogy Platon költői felfogása az ismerés a priori elemeinek ilyen metaphysikai háttérrel ad, már mutatja, hogy nem gondolt tisztán és határozottan itt az ismerés azon tényleges a priori elemeire, a mely később Kant rendszerében kristályosodott ki mint az elme eredeti törvényei, a hogyan leg-újabb P. Natorp szeretné feltüntetni.

Az erényre, mind pedig másra, a mit valaha tudtunk, visszaemlékszünk — mondja Platon; a visszaemlékezés pedig nem vonatkozhatik az ismerés a priori formájára, hanem csupán tartalmára; csak tudattartalomra lehet visszaemlékezni, de nem az ismerés formájára. Platon szerint az ismeréstartalom van a priori adva, erre emlékezünk vissza. Így minden értékes ismeret nem érzéki, hanem a priori és transzcendens módon, az ideák előzetes szemlélete útján, volna adva. S itt lép közbe egy fontos mozzanat, mely ez utóbbi felfogás kizárólagosságát megszünteti. Jellemző s Platon ez egész elméletére kiható ugyanis, hogy matematikai példát hoz fel ezen tanai bizonyítására. Kiérezte tehát már a Kr. előtti IV. század naivan genialis elméje, hogy a megnyírástannak a többi ismeretkör fölött elsősege van az a priori elemeket illetőleg.

16. De kövessük Platon eszmenetét. Sokrates Menonnak egy szolgáját hivatja magához s egy négyzetet (ACIG) rajzol botjával a porba és kérdi a szolgát, hogy ha egyik oldal is (AG) két lábnyi és a másik (GI) is annyi, mennyi a terület, vajjon nem kétszer két négyszögláb-e?¹ A szolga kiszámítja s négyet mond. S ekkor azt kérdi tőle Sokrates, hogy lehet-e más tér két annyija ennek, de mégis úgy, hogy minden oldala egyenlő legyen, mint ezéi és hogy hány, négyszögláb lesz ez a terület? A szolga nyolczat mond a terület számára; majd pedig kétszer akkora hosszúságot az oldalak számára, mint a mily hosszúak voltak a négy négyszögláb területű négyzet oldalai. Sokrates a szolga tévedésére így kérdez: Lesz-e a (GI) vonal kétszer akkora, ha ugyanilyent (IM) teszünk hozzá? s ettől ered-e a nyolcz négyszögláb, ha négy oldala ilyen? A szolga csökönösen még



¹ Ez és a következők a Platon-magyarázók előtt sokáig érthetetlenek voltak, mert valami mély, csodás dolgot kerestek benne. De világos lett, mielőtt a teljes szöveget ábrákkal hozták összhangzásba. Bár ezek a kéziratokból hiányzanak, de a szöveg szerint fölvehető, hogy beszéd közben rajzolta őket Sokrates. (Men. 82C—85C.) V. ö. Cantor i. m. I. 186. 1.

ekkor is igent mond. Sokrates új négyszöget (KLMG) rajzol e vonallal (GM) s ekkor a fiú is kénytelen bevallani, hogy két akkora vonalnak négyszöge nem két annyi, hanem négy annyi területet ad. Tovább is fennmarad a kérdés: mekkora vonaltól lesz a nyolcz négyszögláb terület? Bizonyára nagyobb lesz a négy négyszögláb egy oldalánál (GI) s kisebb a tizenhat négyszögláb egy oldalánál (GM). A szolga három lábnak mondja. De hisz (GO) három lábbal csinált négyzet területe nem nyolcz, hanem kilencz láb, tehát nem három láb vonaltól lesz nyolcz négyzetláb. De mekkorától? — Valóban, Zeusre, én azt nem tudom, Sokrates! — sóhajt a szolga. S a nemtudás tudását kikényszerítő Sokrates szinte diadallal fordul Menonhoz: „Menon, észreveszed-e, hová ért már ennek emlékezése? Az előbb sem tudta, mely vonalból lesz nyolcz láb négyzet, mint most sem tudja, mégis azt hitte, hogy tudja s bátran válaszolt, mintha tudná; nem is vélhette, hogy nem bizonyos benne; most azonban már véli, hogy nem bizonyos benne, s a mint nem tudja, nem is gondolja, hogy tudja . . . Midőn tehát kételkedvé tettük és elzsibbasztottuk, mint tengeri zsibbasztó,¹ ártottunk-e neki?” (84 AB.) Platon talán sehol sem jellemezte találóbban Sokratest, mint e szavaival.

Sokrates ezután az eredeti négyszög (ACIG) mellé még három illet szerkeszt (KLMG) s mindegyiket egy-egy átlóval ketté metszi (AN, NF, FI, IA), mely átlók egyenlők. Aztán így folytatja: „Hány ilyen fél van ezen négyszögben (ANFG)? Szolga: Négy. Sokrates: S hány van ebben (ACIG)? Szolga: Kettő. Sokrates: Ez hány négyszögláb terület volt? Szolga: Négy. Sokrates: És az (ANFI) hányszorosa ennek (ACIG)? Szolga: Kétszerese. Sokrates: Ez a terület tehát (ANFI) hány lábnyi? Szolga: Nyolcz. Sokrates: Melyik vonalból keletkezett? Szolga: Ebből (AI). Sokrates: Azt pedig átlónak nevezik a tudósok . . . ; a két akkora négyszög, mint te, Menon szolgája, állítod, az átlótól (a) ered. Szolga: Egészen úgy van” (85 AB.) Így vezeteti le csupán kérdezősködéssel Platon az iskolázatlan szolgálával a pythagorási tételt ($a^2 = b^2 + c^2$).

Platon ez egész fejtegetésében legtanulságosabb az, hogy Pythagoras tételét nem úgy mutatja be, mint valami kész, mere-

¹ torpedo raia.

ven velünk született ismerettartalmat, melyre egyszerre csak rá kell emlékezni, a mint az a priori-ról való metaphysikai elmélete követelné, hanem a gondolkodás functiója közben tünteti fel. Ha nem is fejezheti ki nyíltan, de kéri és egyenértékűt mond azzal, hogy az elmének van bizonyos állandó structurája, vannak az ismerésnek a priori elemei, változatlan logikai működései, törvényei. Természetes, hogy olyan fejletlen lélektani állásponton, a tudat fogalmának oly naiv elemzése mellett, a milyenek Platon korá történetileg részese volt, kénytelen e változatlan, mind-egyikünkre (Sokratesre is, Menonra is) nézve egyforma objectiv működést, modern műnyelven törvényszerűséget, *emlékezésnek* tartani. De hogy annyira lekötötte figyelmét az a tény, hogy az elme „maga magából veszi a tudást“ (τὸ δ' ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησέσθαι ἐστὶ; 85 D), mutatja, mennyire közeledett az ismerés a priori elemeinek ma fogalmazott értelméhez és csak a tudat természetének fejletlen ismerete s a fogasabb kérdéseknek könnyen metaphysikai, illetve költői élt adó természete akadályozták őt abban, hogy az ilyen „emlékezésben“ az elme logikai, a priori functióinak érvényesülését lássa. Natorp szerint — mint később tárgyaljuk — tényleg azt is látta; nem megsejtette, hanem nyíltan hirdette.

17. Platon az a priorit metaphysikailag, sőt mystikusan is magyarázza; nemcsak bölcsele, de egyszersmind Orpheus prófétája; költői természete gondolkodásmódjától elválaszthatatlan. H. Cohen¹ ezt lélektanilag azzal magyarázza, hogy Platon a görög művészet nagy teremtő korában élt (Aischylos, Euripides, Pheidias). Ezért van lelke áthatva egy θεία μανία-val (Phaidros 244 C), fölfegyverezve látóerővel (242 C); sőt a jó eszméjének ismerésére egyenesen e szót használja μαντεύσθαι (Phil. 64 A). E lélektani magyarázat azonban nem zárja ki azt, hogy phantasiája termékeit is rendszere lényeges részének tekintsük, mely történeti erőszak nélkül műveiből ki nem küszöbölhető.

Platon azért, hogy kérdezősködés, tehát folytonos logikai functio közben mutatja be „megemlékezését“, mintegy azt bizonyítja, hogy az ismeret nem kész, velünk született eszme, hanem csak az elme megfelelő functiói által (nála emlékezésfolyamat

¹ Zeitschrift f. Völkerpsychologie, IV. 414.

által) megalkotott gondolat (v. ö. Theait. 150 D). A megemlékezés a mi actualis elménk.¹

Bámulatos azon elmeerő, melylyel Platon a maga naivságában a modern bölcsélet ez alapvető kérdését csirájában megpillantja. Megsejti az a priori természetét, de menten metaphysikailag magyarázza. Sokrates ugyanis ezt kérdi: „Úgy-e, ha mindig bírta [a szolga azt a tudást, a mit most bír], akkor mindig tudó volt; ha pedig kapta valaha, legalább nem ez életben kapta. Vagy megtanította valaki őt a geometriára? Az egész geometriára s valamennyi más tudományra nézve ugyanazt mutathatja. Tanította-e hát valaki őt mindenre? Te csak tudod, hisz házadnál született és növekedett fel. Menon: Azt legalább tudom, hogy soha senki sem tanította.“ (85 E). Ebben az életben tehát a szolga geometriai ismereteket nem tanult, hanem, mivel „lelke minden időben tanuló volt“, emberi élete előtt. Így az igazi ismerés érvényének garantiája a másvilági szemléletben van; onnan nyeri az elme a logikai elemek azon rendszerét, mely az igaz ismerést létrehozza. Platon azért ad ennek oly metaphysikai hátteret, mert nem tudja még a logikai elvek teljesen autochton voltát átlátni, költői felfogása minden áron lélektanilag iparkodik azt magyarázni. Innen a „megemlékezés“ elmélete.

Bármint magyarázza is azonban, hogyan lehetségesek lélektanilag az ismerés a priori elemei, a fődolog azon fölfedezése, hogy elménkben megvannak eredetileg a tudománynak elvei s hogy semmit sem ismerhetünk meg, mire nincs meg elménkben a forma; ezen formával felfogott ismeretünk a tudomány; minden egyéb ú. n. ismeret csak látszaton alapuló vélekedés. Világképünk kialakulása csakis a gondolkodás, az elme törvényei által lehetséges; semmi más ismeret nem méltó a tudomány névre. Platon felismeri ezzel az ismerés *constructiv* jellegét, melynél fogva minden ismerés észfunciókból alakul. Nála ez észfunktio „emlékezés“, de valójában — bár erre nem gondol — logikai activitas. A tudomány tehát nem úgy jön létre, hogy

¹ Nem szabad összezavarni Platon „visszaemlékezését“ a velünkszületettséggel, bár a két elmélet analog következményekben végződik. A visszaemlékezés kizárja a velünkszületettséget. Nem kapjuk születéskor az ideákat, sőt inkább elvesztjük. Platon e nézetét ki is fejti a Phaidonban (76 AB). V. ö. Fouillée i. m. I. 227.

kész ismereteket nyerünk a tapasztalatból, mint eddig képzelték; az ismereteket — mint Menon szolgája mutatja — construálja a maga eredeti mivolta szerint az elme.

18. A Menon további részeiben még néhány, problémánkat is érintő ismeretelméleti gondolat található. A továbbiakban ugyanis Sokrates és Menon föltételből iparkodnak kiokoskodni, hogy ha az erény tudás, akkor tanítható, ha nem az, nem tanítható, az elemzés épp oly módszertani elve szerint, mint a mely a mennyiségtanban használatos. A mennyiségtani ismerés ugyanis sokszor föltételből indul ki; de egyedül a mennyiségek külső viszonyait s ezek következményeit öleli föl; pl. $2 \times 2 = 4$, itt sem az egyik kettő, sem a másik kettő semmiféle milyenségéről sincs szó, hanem csupán arról, hogy ha bármilyen kettőt kétszer veszünk, az eredmény négy. Az arithmetikában az egynek végtelen és folytonos ismétlése, a geometriában a pontnak mozdulása szüli azon külső viszonyokat, melyek kitöltik e két tudományterület kereteit. S e külső viszonyok számokkal kifejezve a legbámulatosabban megegyeznek a tapasztalattal. Az észrehevés a matematikai fogalomalkotást csak megindítja (Phileb. 62 A, Politeia 523 AD), különben az egész tudomány a mi elménk alkotása; innen a tapasztalattal való pontos megegyezése. A mennyiség fogalmai öntevékenyek s alapelveik a priori megállapítható.

De mikép alkosson az értelem *minőségekre* nézve egészen a priori fogalmakat, melyek a dolgokat szükségkép fedjék? Ez a kanti kérdés mozgatta már Platon elméjét.

S Platon nem habozik a megoldásnál. A dialektikát állítja oda mint olyan tudományt, mely e feladatra vállalkozik. Itt is szükségképesség van a gondolkodásban, a fogalmak kényszerítő ereje. E szükségképiséget nem nézi a gondolkodás üres formájának, hanem azt hiszi, hogy a szükségképesség már biztosítja a tárgyak létét is; abban a meggyőződésben él, hogy a láthatatlant már megragadta, mihelyt subjectiv fogalmát bírja, mely által azt gondolja. Platon a lét és gondolkodás egymásból való levezethetlenségét még át nem láthatta, a mint utána még kétezer évig kellett a gondolkodásnak fejlődnie, hogy e minden metaphysikát kivégző dualismus belátására jusson.

Pedig Platon mindjárt fejlődésének elején az *Euthyphron*-ban magát a problémát helyesen állítja föl; ugyanonnan indul ki, a honnan a XVIII. század nagy kritikusai, t. i. a matematikai

és philosophiai ismerés különbségéből. Platon ugyanis e párbeszédében azt fejtegeti, hogy ha abban különböznek az emberek, melyik szám nagyobb, haragra nem gyulladnak, hanem számolni kezdvén, hamar megegyeznek, s így megazsűnik különbségük. De ha jogosságról vagy jogtalanságról, jóról vagy rosszról, szépről vagy rúttról van szó, nem jutnak oly hamar eldöntésre, egymásnak elleneivé válnak (Euthyphr. 7 BC). Platon észreveszi, hogy az utóbbiak egészen más fogalmak; a matematikai ismeretek mindnyájunknál egyformák, biztosak és pontosak s mérés, számolás által érzékileg is igazolhatók; igazságuk tartalmi alapja nem az elme, hanem az elmén kívüli lét és csak formális alapjuk az elme törvényei, eredeti formái. S most jö Platon dialektikai fordulata, mely minden metaphysika caput mortuumja (Descartesnál, Spinozánál is). Azt hiszi, hogy *a matematika mintájára történik a többi ismerés is*, hogy épp oly biztos ismeretre lehet szert tenni a létre vonatkozó más tudásterületeken is, mint a matematikában s a különbség csak az, hogy a dialektikai eljárás, a fogalom végleges és biztos megállapítása hosszasabb; azt hiszi, hogy a priori, pusztán elmélődéssel egyéb, pl. erkölcsi, természettudományi, vallási fogalmak is megállapíthatók s minden tapasztalati igazolás nélkül hozhatók világosságra és bizonyosságra; igazságuk mind alaki, mind tartalmi alapja tisztán az észből folyik. Itt van Platon rationalismusának, mint minden metaphysikai idealismus alapjának, gyökere.

19. Ez tűnik ki talán még tanulságosabban a *Phaidonból* is.

Ha a tudás és tanulás csak visszaemlékezés, akkor bizonyosan szükséges, hogy valamikor már tudtuk légyen azt, a mire visszaemlékeztünk és ekkor lelkünknek már születésünk előtt kellett léteznie. Ez egyik bizonyítéka a lélek halhatatlanságának (72E—77A).

Hogy csakugyan visszaemlékeztünk, milyen a bizonyítékunk erre? — veti föl a kérdést Simmias „Bizony egyik legérdekesebb. — válaszol Kebes — hogy t. i. az emberek, ha czélszerűen kérdezetik őket, maguktól adnak választ, mi hogyan van: már pedig nem tudnák ezt tenni, ha nem rendelkeznének a megfelelő ismerettel s helyes belátással. Különösen ha valaki *geometriai ábrákra* vagy más hasonlóra hívja föl figyelmüket, akkor tűnik ki csak legszembeszökőbben, hogy így áll a dolog“ (73 A).

Íme éppen úgy, mint a Menonban (82C—85C) itt is a mennyiségtanra hivatkozik. Ezek az ismeretek evidensek; úgy látszik előtte, hogy ezek a legalkalmasabbak a visszaemlékezés szemléltetésére. De nem szorítja az ismerés ez önmagában érvényes elemeit tisztán a mennyiségtaniakra; néhány sorral tovább már más példát hoz föl, a szerelmest, kiben a lant képe fölkelte a fiú képzetét, kié a lant.

A platonai „visszaemlékezés” fogalma roppant kiszélesíti az ő általa fogalmazott a priori értelmét. Nemcsak a logikai kategóriákat szemlélteti (bár matematikai példái a Menonban alkalmasak erre), hanem bármely tapasztalati fogalmat is (75 E). *Platon szerint az ismerés a priori elemei tehát nem csupán a kategóriák és a logikai elvek, hanem az összes dolgok elméleti ősidomai (εἰδός, ἰδέα), melyek az érzéki dolgokra alkalmazva adják a mi valóságunkat.*

A dolgok e fajalakjai a reális ösképek szemléletéből visszamaradva szenderegnek az elmében és a tökéletlen utánzatok megpillantása által, melyeket az érzéki tapasztalat nyújt, új életre ébrednek. Az eszméket azonban „csak elgondoljuk, de nem látjuk” (Politeia 507 C), azaz elménk tulajdonai mint gondolkodásunk tényezői. Míg tehát egyik oldalukat tekintve transzcendensek (s e mozzanatuk főleg eredetükre vonatkozik), addig más szempontból, és pedig emberi voltunk miatt e földön ránk nézve egyedül értékes szempontból immanensek, gondolkodásunk mechanismusát alkotják. Ez Platon szerint meghamisítatlanul az a priori értelme: a milyen modern fogalmakat mi fűzünk ehhez s vetítünk Platonba, az már csak részben Platoné, egyébiránt csak philosophiatörténeti értékelés eredménye, miután Platon művei teljesen följogosítanak erre.

Jóllehet Platon az összes ideákat az elme eredeti, a priori birtokainak tartja (még a hajét, sárét stb. is), némelyeket — mint láttuk — kategoriaméltósággal ruház föl (egyenlőség, egyenlőtlenség, hasonlóság, különbözőség, egy és sok, nyugalom és mozgás stb.), melyek nélkül nem volna lehetséges ítélet. *Ez rendszerének előnyös alapellenmondása.* Idealistikus ihlete megveti az érzéki világot, a tapasztalást s a világ szemléleti tartalmát ideális tökéletességében mint az elme ösbirtokát fogja föl: mégis kénytelen az érzéki világgal számot vetni. Ránehezedik a kérdés: mikép jó létre az érzéki ítélet, a tapasztalás? Ez előtt a feleletet



kikényszerítő kérdés előtt meghátrál monismusa. Ideái közül számosat önkéntelenül is kiemel, mint olyanokat, melyeknek czélja a tapasztalati ismerést lehetővé tenni. Bár e törzsfogalmak szerepét kétségkívül belátja (l. 12., 13. p.), számukat szigorú rendszerbe nem foglalja s többi ideáitól szorosan és világosan meg nem különbözteti. A törzsfogalmak deductiójának kérdése kétezer évre nyílt kérdés marad. Aristoteles logikai lángelméje hozzányúl ugyan a problémához, de más szempontból fogja föl; a logikai törzsfogalmakat a létből abstrahálja; ezek szerinte a létezők fölfogásának szempontjai.

Noha Platon a törzsfogalmak szerepének körvonalozásával elismeri az érzékiség és értelem szoros összefüggését, a kettőt, a hol csak teheti, úgyszólván szenvedélylyel választja el egymástól. Már a Gorgiasban a legélesebben szembeállítja a τέχνη-t, mint rationalis ismeretet és az ἐμπειρία-t, a tapasztalatot, a mely csak jóformán ügyesség (τριβή, μελέτη 462 B, 463 A, 466 E). Az első ismertető jele a λόγος, az okból a tiszta gondolkodás útján való belátás; az utóbbi irrationalis (ἄλογον πρᾶγμα 405 A), annak pusztá észrevevése, a mi történik, csak szerencsés véletlenek alapul, routine. S nincs dialogusa, melyben ez föl nem vetődne (Phaidon 65 AD, Phileb. 59 A etc.). E megkülönböztetés a rationalismusnak és empirismusnak a gondolkodás történetében örökké kiirthatatlan ellentéte. S ennek gyökere itt van Platonnál.

20. Jóllehet Platon, mint rationalista, az ész teljes souverénitását hirdeti, mégis többször megkísérli metaphysikai levezetését. Így a Phaidonban is (79 C). Eddigi számos fejtegetéséhez híven az érzékek segélyével történő nyomozást újból lebecsüli. Ha az érzékek segélyével nyomoz valamit a lélek, akkor csak tévelyeg, megzavarodik, „tántorog, mintha mámoros lenne“. Az érzékek változékony természete egy sokkal szilárdabb, állandóbb organisatióra utal, az észére, mely „mindig egyformán azonos“. A lélek, az ész állandó, önmagával azonos; egységes logikai elvei, tiszta rationalis elemei vannak, melyek nekünk az „igazság“ fogalmát szolgáltatják. De Platon ezt siet transzcendens módon magyarázni, t. i. hogy a tudatnak ezt a méltóságot az istennel való közössége kölcsönzi s így az igazság, a logikai helyesség, tudatunk e legbecsesebb autochton értéke, garantiáját egy költött világban nyeri.

A *Politeiában* a tudatosság egy magasabb elvből való levezetését újból megkísérli. Ez a világ azért van, mert a jó eszméje van; ez a világ a jóért van; azért van ismerés, mert jó van. A mi a nap a látható világában a látásra és látott dolgokra nézve, az a jó a gondolható világában a gondolat és a gondolt dolgokra nézve (508 C). A nap teszi lehetővé a látást s ezért a szem is napszerű, így a jó teszi lehetővé az ismerést s ezért a világ is gondolatszerű, elmeszerű, ismerhető. Valamint csak azon tárgyak láthatók, melyekre a nap fénye árad s vakoskodunk, ha ez hiányzik, akként csak azon dolgok gondolhatók, melyeket a jó sugároz be. Az ismerés garantiája a jó; nem az erkölcsi, hanem a metaphysikai jó; az igazság a maga érvényét ettől a jótól kapja. „Azt, a mi a megismerés tárgyainak az igazságot kölcsönzi, a megismerőnek pedig a tehetséget szolgáltatja, ezt vedd most már a jó eszméjének“¹ (508 E). Éppen ezért ez a legnemesebb ismerettárgy (μέγιστον μάθημα).

Mikor a napvilágította tárgyakat látjuk, úgy tűnik föl, mintha a látás magukban a szemekben volna (καὶ τοῖς αὐτοῖς τοῖς οὖτοις ὁμασιν ἐνοῶσα φαίνεται 508 D), hasonlóképen ha valamit ismerünk, azt hisszük, hogy azon ismerés az elme eredeti sajátosságából fakad, pedig tulajdonképeni forrása a jó eszméje. Miként a fényt és látást csak napszerűnek szabad tartani, de nem magának a napnak, akként az ismeretet és igazságot is csak jószerűnek lehet gondolni és a legnagyobb helytelenség magával a jóval azonosítani, melynek bírása sokkal értékesebb sarjaiénál (509 A). A megérthető országában ugyanis a jó eszméje a legvégső és már alighogy szemlélhető (517 B). A lélek visszasóvárog eredeti kútfejéhez, a legfőbb jóhoz. Ennek reflexe az ész, a tudás, az ismeret. Ez a platoni idealizmus alaptervezete. Ilyen úgyszólván mythikus magyarázatokkal törekszik Platon az elme eredeti logikai mechanizmusát, az ismerés e legfőbb föltételét, általánosabban a tudatosságot magasabb eredetre visszavezetni és e heteronomiát isteni fényvel besugározni. Nyíltan kimondja, hogy a megismerés bizonyos isteni természetű dolog, mely soha el nem veszti tehetségét (518 E).

A tudatosságnak ilyen transzcendens levezetése állandó problémája marad Platontól Kantig a gondolkodásnak. Mindig

¹ Simon József Sándor ford.: Platon Állama. Budapest. 1904.

világosabban ismert lelki tevékenységből vagy metaphysikai entitasokból törekedtek kimagyarázni s megérteni. A bölcséleti problémák fejlődésének lélektanára jellemző azon adat, hogy az en. a tudat problémája, mint transscendentalis kérdés csak a Kr. u. XVIII. század érdeme. Az öntudatot elvont alakjában az ó-kor nem ismerte. Az én mint tevékenység (én₁), e tevékenységről való tudás (én₂) s e tudásról való tudás (én₃), azaz az én mint alany, mint tárgy és mint az alany s tárgy egysége, vagyis az én₁ és én₂ azonosságának tudata az ó-korban nem szerepel. Az én csak a lelki functiók kísérője. Platon már észreveszi, hogy az ismeretnek, mint az ismerés ismerésének (ἐπιστήμη ἐπὶ τῷ ὄντι) valakép nincs tárgya (Kharmides 168 A); továbbá, hogy a tudat mindig ugyanaz marad s nem lehet más, miközben az általa folyó tevékenységei (gondolatai, érzelmei) folyton változnak (Symp. 207 E) s a tudat, mint minden ismerés, szükségképp tárgy objectív, a tartalomtól elvonva mindnyájukra egyforma. Ha a természete biztosítja számunkra az objectív tudás lehetőségét, s Platon e belátás ellenére is a tudat (ész) objektív valóságát.

Platon e tökélyre vázolt metaphysikai a priorismusát sokaság asszimilálta a legújabb elméletekkel, a mint ezt röviden a következők is megmutatják. Platonnál is ugyanazon űr tátong. A tudatnak a tudás nélkül, az ismeretek azon elemei között, melyek a tapasztalatból származnak s azok között, melyek az ész által megismerhetők. Az elsőket a kivétel nélküli tapasztalás igazolnia kell, az utóbbiak igazolni s elménk még sem érzi magát kényszerítve a bizonyosságukban binni; nem adhatjuk meg nekik az igazság messég és szükségképiség azon kriteriumait, melyek az ismereteket jellemzik, mert a következmény ellenkezője gondolhatatlan. Gondolhatatlan azonban, hogy a rész valóban akkor legyen, mint az egész, hogy kétzáró kettő ne legyen négy, vagy két egyenes tért zárjon be néh. Mindazok, akik az ismeretek e két sora között tátongó radikális különbséget észre nem veszik, fölfedezték fölfedezésük jelentőségét. A tudás természetét illetően a két különböző írásmód közötti különbséget csak Platon látja meg.

minden tapasztalatot megelőző szemléletében találja meg. Itt nyeri a lélek azt az egyetemességet és szükségképiséget, mely tapasztalattól független ítéleteiben nyilatkozik. A criticismus e kérdést nem bolygatja; a tudat törvényszerűségét adottnak veszi, melynek emberileg abszolút érvényt tulajdonít, metaphysikailag levezethetetlennek tartja s minden olyan kísérletet, mely a tudatot mint az egyetemes és szükségképi logikai elvek egységes egészét magának a tudatnak segélyével akarja felsőbb elvre visszavezetni, petitio principiinek kénytelen bélyegezni. A Herbert Spencerrel meginduló evolúciós irány a logikai elveket is természeti törvényszerűségnek tekintve, mint értelmi dispositiót a százados szokásban és ennek öröklésében keresi, miáltal a logikai elvek az emberi nemre nézve empiristikusak, az egyénre nézve pedig a prioristikusak. Platonra alkalmazva e tant, nála az ébél az érzékfölötti szemlélet pótolja; minthogy pedig ez egész szemlélet nézve egyforma, fajunk közös tapasztalatává válik; de már az érzéki világban való életünkben, mint egyénekre nézve, a priori ismerésformák.

Miután Platon azt tanítja, hogy van logikai ismerésünk s ez értékesebb és elsőbb az érzéki tapasztalatnál, idő szerint eleinte csak érzékelni tudunk, a gondolkodás szükségképisége (logikai törvények) pedig csak később fejlődik ki; így adja az ismerés a priori elemeinek lélektani és logikai különbségét. Aristoteles már sokkal előbb megfogalmazta, hogy lehet valami lélekben, melyben logikailag első, vagyis, hogy milyen ismeret van a priori, a logikai prioritásra nem fontos. A priori ismeret az érzéki ismeretek után ragadja meg a logikai szempontból értékeset, így fejezi ki: *πρὸς τὴν ἀλήθειαν*.



A FORMA JELENTŐSÉGÉNEK EMPIRIKUS VIZSGÁLATA A MŰVÉSZETI ALKOTÁS PSYCHOLOGIÁJÁBAN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL MICHELANGELO SZOBRÁSZATÁRA.

— Második közlemény. —

IV.

A concentratio megállapításunk szerint a szobrászi alkotás második feltétele és kriteriuma. A szobrász a testi jelenséget kiveszi a környezethől. Ennélfogva a kifejezés eszköze maga a test. A művésznak tehát a testre magára kell koncentrálni az egész figyelmét annak a kifejezőképessége szempontjából, ha műve hatását biztosítani akarja. Így volt ez minden időben. Mégis igen nagy különbség mutatkozik a különböző idők szobrászata közt, a szerint, a mint a szobrászat tárgya változik meg.

Az antik szobrászat meglehetősen általános keretekben mozog, nem egyes határozott egyéniségek előállítására szorítkozik, hanem általános típusok kialakítását tartja szem előtt. A fejlődés bizonyos típusoknak lassú kialakulása, s a kialakulás után lassú átalakulása. Az egyes szobrok formatiója is ennek felel meg. A mozdulat aránylag csekély, mindenesetre igen mérsékelt és egyenletes, a súly a testalkat egyenletes kialakítására helyeztetik, s ebben nagy sikereket is mutat.

Nyugat-Európában a középkor folyamán kialakult új népeknek más a vallása, más a műveltsége és más a művészeti fel fogása is. Ehhez alkalmazkodik a szobrászat is.

A helyzet legérdekesebb Olaszországban, főképp Toscanában. Itt a szobrászat a XIII. század közepétől föllendül. Megfigyelik, tanulmányozzák a valóságot. A dombormű eleinte inkább elbeszélő jellegű, utóbb a cselekvény ábrázolása mindinkább individualissá alakul.

Azonban olyan erős szobrászhajlandóságú művészet, mint a toscanai, természetesen vágyat érez az emberi test olyatén utánzására, a melynél csakis a test maga szolgál kifejezési eszközül. Mind sűrűbben jelentkeznek művészek, kik ez irányban több-kevesebb sikerrel próbálják meg erejüket.

Az esemény ábrázolása, legyen az akár elbeszélő, akár cselekvő jellegű, ha egymással kapcsolatban levő több alakkal történik, a kifejezés lelki tényezőinek jelentős szerepe, az ábrázolás pszichológiai természete kellőleg kifejezésre jut. Tisztán fizikai állapotok, vagy physiologiai helyzetek ábrázolásánál sincs nagyobb nehézség. Bizonyos normális, állandó jellegű tipikus lelki tartalom a test rendes elhelyezésével karöltve jár.

Egészen más az önálló szobrászat. Ez az izolált testalkat előállítására szorítkozik. Feladata határozott egyéniségek előállítása, sőt mi több, olyan egyéniségeké, a kik nemcsak, hogy egyéniségek, de történeti személyiségek is. Ezekre nézve is az egyetlen kifejezési eszköz a test, s ennek a tömegeire, s ennek a mozdulataira kell concentrálni minden figyelmet, hogy annak individuális és tartalmi jellegét kifejezésre juttassa. Psychologiailag nagyon jól tudjuk, hogy ez lehetséges. A test és lélek kapcsolata valószínűleg örök rejtély marad a kutató emberi elme előtt, de azt, hogy testi és lelki folyamatok paralellistikus kifejezési formákat öltenek, nem tagadhatjuk. Minden lelkiállapotunk testünk valamilyen mozgásában jut kifejezésre; mások lelkiállapotáról is jórészt a testmozdulatokból veszünk tudomást. A szobrász, ha a testet már sokat vizsgálta a lelki kifejezés szempontjából, lassan a test minden fizikai helyzetében valamilyen lelkiállapotot fog látni, s a condensált lelkiállapotokat ennek alapján tisztán a testtömegeire és testmozdulatokra való concentrálással fogja kifejezésre juttani.

Különös intuitio alapján, melynek a forrására és gyökereire most nem terjeszkedhetünk ki, ehhez a belátáshoz jutott el Michelangelo. Testmozdulataiban szorgos vizsgálat alapján különös dissonans vonást vehetünk észre. Figyelemreméltók e tekintetben szobrai és az antik szobrok testformái között mutatkozó különbség. Az antik szobor minden tekintetben tökéletes organismus, alkalmas egészséges lelkiállapot mellett normális cselekvés végrehajtására. Minden egyes izom egyenletesen jól feszül s rendeltetése szerint működik. Michelangelo szobrain a testformák

nem ilyen természetűek, s az izmok működése is egészen más. Egyes izmok túlságosan meg vannak feszülve, egész a lehetőség határáig, ha tovább feszítenék, darabokra törnének a test, más izmok viszont egészen ernyedtt állapotúak, mintha nem is volna rendeltetésük valamely phisikai functio.

Téves azonban ennek okát abban keresni, hogy a művész holttest bonczolásán tanulta az anatómiát, s ennél fogva ezen ismeretei révén egyeznek meg Michelangelo élő testet ábrázoló szobrai a holttest rendes állapotával.¹

Kétségtől nagy a különbség az élő és a holttest között. Az élő test mozgásában minden egyes izom megfelelően részt vesz. Példa erre, teszem azt, Myron Dyskosvetője. Ellenben, ha a hulla valamely tagját megmozdítjuk, az megfeszül az eltérés határáig, a többi tag ernyedtt, tétlen állapotban marad. A hullán szerzett ismeretek igen jó szolgálatot tesznek holttest ábrázolásánál, s azonkívül olyan physiologiai helyzetek előállításánál, amelyek a halott állapothoz az öntudatosság kis foka révén közel állanak; ilyenek az alvás, a hirtelen ébredés, nagy lelki fáradtság stb. Ámde Michelangelo más lelki és physiologiai állapotot is ábrázolt. S ezekben az ábrázolatokban nem mutatkozik a test ernyedtnek, a lelkiállapot sem tompának, ellenkezőleg mindkettő nagyon is mozgalmas, valósággal szenvedélyes. S ez az, a mire a súlyt kell helyezni. Michelangelo testformái nem a rendes, mindennapi, közönséges, egészségesen működő testformák, mert nem mindennapi átlagjeltek. Alakjai föltétlenül önálló nagy egyéniségek, sőt többek az egyéniségnél, hatalmas személyiségek, a kiknek a személyéhez nem egyetlen ember apró-cseprő körülményei fűződnek, hanem nagy, mélyreható, egyetemes jellegű képzetek. Századok hiába próbálták ezt kifejezésre juttatni — az önálló szobrászat háttérbe szorul, a domborúmí uralomra jut. De Michelangelo nagy szobrászhajlandósága — láttuk, hogyan kívánja az anyagi individuum föltétlen érvényét — nem tud a domborúmínél megmaradni, önálló szobrászatban juttatja kifejezésre az erősen tartalmi és individuális szobrászatot, a mely 13 századon át a keresztény szobrászat célja volt. Egy-egy isolált alakba concentrálja mindazt, a mi az illető egyénre nézve, mint

¹ Henke: Die Menschen des Michelangelo im Vergleiche mit der Antike. Rostock, 1871. és Plastik, Mimik und Drama. Rostock, 1892.

történeti személyiségre nézve, a leglényegesebb. Az egyéniséget olyan lelkiállapotban állítja elő, a mely az egyén egész élet-tartamának és életjelentőségének koncentrált kifejezője. Ilyen lelkiállapot a valóságban csak ritka kivételkép fordulhat elő. A megfelelő testalkat sem lehet rendes, normális állapotú. Az izmok egy részét túlságosan megfeszíti, azoknak a szenvedélyes mozgása kifejezi a koncentrált lelkiállapotot; az ilyen koncentrációk különböző pontokon kiegészítik egymást, s tökéletesen kifejezik a mondanivalót. A művész minden érdeklődése ezekre a kiválasztott pontokra irányul, ezekbe teljesen elmerül, s mikor munkájával a test többi részéhez ér, figyelme kifárad, érdeklődése el-lankad, azért ezeknek a testi munka kifejezésében nem jut jelen-tős szerep, s így ezek ernyedtt állapotban maradnak. Nem áll azonban, hogy a testalkat ilyen alakítása az öntudatlanság lelki-állapotának kizárólagos kifejezője. A mi figyelmünk is a concen-trált pontok felé fordul, ezeken a pontokon oly jelentős formai és tartalmi szemléleti anyagot kapunk, hogy az ezek nyomán járó képzetek, lényegesen támogatva a többi koncentrált pontok szem-léleti és társult képzeti képeivel — az alak egész lelki életének s mindennek, a mi ahhoz hozzájárul, a legtökéletesebb megérté-séhez vezet bennünket.

Keresve sem kereshetnénk jobb példát Michelangelo hatal-mas Mózesénél.

Mózes óriás termetű ülő férfialak. Alacsony helyen, mély ülés-ben ül. A bal lábát egészen hátrahúzta, a talpazaton csak lábujj-hegygyel áll, a jobb szilárdan fekszik a talpazaton. A lábak hely-zete mutatja, hogy az alak hirtelen fel akart állni, nyilván valamely momentán indulat, helyzete hirtelen megváltoztatására indította. De visszatartja magát. Jobb lábfejét egész erőből szorítja a talpazathoz, a nagy ujj a többi négytől teljesen szétválk, a nagy simán a talpazathoz feszül, a többi négy első körömíze szorítja a talpazatot, a középsők feldudorodnak, nyilván, mert a sarok rendkívüli erővel szorul lefelé. A hátrahúzott bal láb feje balra kifelé van fordítva, a láb belső fele a nagy ujjal szorosan a talpazathoz van szorítva, az ujjak behajlanak, a boka nagy erővel a székül szolgáló márványkockát szorítja. A lábak moz-dulata, s az izmoknak a végső pontokon való rengeteg feszült-sége a lelkiállapotot tökéletesen kifejezi. De nem elégszik meg ezzel. Nemcsak egy hirtelen felindult, de magára nyugalmat

erőszakoló embert akar ábrázolni, hanem Mózeset, isten kiválasztott népének isten választotta vezérét. Azért nem elégszik meg egy pillanatnyi helyzettel általában, hanem ezt a helyzetet közelebbről akarja jellemezni; a mennyire lehet, az alakot egész tartalmi összefüggésében elének állítani. A test óriási méretei, az izmok szokatlan nagysága mutatja, hogy itt nem közönséges halandóról van szó. A ruházat különossége, a két szarv a homlok, a két kőtábla az oldala mellett megadja a még szükséges fölvilágosításokat. Donatello s az összes XV. századiak ezzel teljesen beérték volna. Ő többet akar kifejezni s még erőteljesebb eszközökkel. Az alsó test mozgulata mutatja, hogy nagy érzésekről és indulatokról van szó. De szenvedélyes felindulás és nagy érzés, Michelangelo jobban tudhatta bárkinél, származhatik minden külső ok nélkül is, ha lelkünkbe tekintünk s skeptikus, kritikai szemmel önmagunkat vizsgáljuk. Mózes indulata nem lehet ilyen. Ő nem egyén a maga számára; ő vezére egy népnek, s ha a lélek felindult, úgy a felindulás iniciatívája mindenestre kívülről jött. Ezt is feladatának tartotta kifejezni. S itt mutatkozik a nagyszerű koncentrációképeség, a melyről szólottunk. A jobb láb szilárd fekvése, a bal lábfej helyzete mutatja, hogy az alak, ha feláll, hirtelen mozdulattal balra, oldalt kénytelen fordulni. Ugyanerre fordul a fej, az arc, a tekintet is, a láb és a fej együtt mutatja, hogy az ok, a mely a nagy lelki emótiót okozta, merről jött. A kívülről jött emótiót mutatja a fej minden apró részlete, s ennek a kifejezésére — a fejre — rendkívül sok gondot fordít, sokkal többet, mint egyebütt szokott. A fej magában véve aránylag csekély tömegű, de annál gazdagabb formájú. A homlok magas és széles, de rendkívül erősen görbült. Az arc aránylag csekély tömegű, a fej vizirányos átmérője a vertikálishoz képest aránylag nagyon csekély, lefelé tömegben folyton szélesedik. Az orr igen nagy, felül aránylag roppant csekély, az orrczimpák szét vannak feszítve s lent széles tömeget képeznek. Az ajkak összeszorultak, az alsó ajak igen vastag, kijjebb áll a felsőnél, a felső alája van szorítva; a szemtűreg rendkívül mély, a szemöldök igen vastag, a föléje helyezett horizontális ránczokkal még fokozva van; a pofacsont igen nagy, kemény; az orrszáj a szájszélig hatalmas, mély ráncz húzódik. A kifejezést minden szolgálja, a mély állású szemek, nagy szemtűreg, hatalmas, dús redővel lezárt szemöldök, két erősen kidudo-

rodó vertikális barázda a szemek között, a homlok közepén — a kapott hatásra való teljes figyelést fejezi ki; — a kiszélesített orrczimpa, hirtelen fejmozdulat, az ajkak heves mozgata a lelki felindulás folyamatának hirtelen bekövetkezését mutatja. Ezekkel a mimikai eszközökkel már mindent kifejezett volna, de nem elégszik meg vele. S ebben újabb jele mutatkozik, hogy mennyire koncentrálja magát egyes pontokra a kifejezés érdekében. Hatalmas nagy szakállat készít, a mely a hajból és bajuszból, állakról kiinduló nagy fonatokban halad lefelé; s pedig a módja nevezetes, a hogyan halad. Lefelé tömegben folytonosan nagyobbodik; láttuk, hogy a fej tömegének is ilyen tendenciája van, s így a fej mozgataával is szerves kapcsolatba lép. A nyak egy kicsit hátraszegeződik, ezáltal a fej felülete maga is egy ferdén előre lefelé haladó sítot képez, s ez a sít a szakáll tömege révén lefelé folyton szélesedik. Az ajak mellett közvetlenül lehulló két fürt az ajakmozdulatot emeli ki, a lefelé folyton szélesedő szakáll hatalmas tömege, a fej mozgó testtömegét jelentékenyen megnöveszti s a növekvés által a mozdulat jelentőségét és kifejezőképességét nagy mértékben fokozza. A fej előre folyton növekedő tömege a nyakmozdulat hirtelenségét még erősebben juttatja kifejezésre s ezáltal a lelki izgalom külső eredete fokozott mértékben jut kifejezésre.

A test többi része nem tartozik a kifejezés lényegéhez, azokra kevés gondot fordít. A középtest teljesen el van takarva, azt nem igen dolgozza ki; a mezítelen karok nagy anatómiai tökéletességgel vannak ugyan kidolgozva, de a cselekvény kifejezését nem segítik elő. A kezeknek és ujjaknak a szakállban való lassú, ideges babrálása kitünő consonans hangulati kísérő, de nem olyan önálló értékű kifejező eszköz, mint a láb és fej mozgata. Ennek megfelelőleg a kar izmai, bár a legnagyobb anatómiai tökéletességgel vannak kialakítva, egészen petyhüdt állapotban vannak, minden feszültség nélkül, ernyedten helyezkednek el, semmi munkát sem látszanak végezni, ellentétben az alsó lábszár, lábfejek és fej leírt mozgataival, a melyek a legenergiusabb munkáról tanúskodnak.

Hogy a formáknak a hulla bonczolásán alapuló ilyen különös alakítása nem csupán a félig öntudatos, vagy egészen öntudatlan lelkiállapot kifejezésére szolgálhat, azt mi sem mutatja jobban, mint Dávid szobra.



Dávid nem új tárgy a toscánai szobrászatban. Donatello egyet márványból s egyet bronzból, Verocchio szintén bronzból készített egyet. Donatello mindkét művében, s Verocchio is Dávidot a tett elvégzése után nyugalmi állapotban állítja elénk. Michelangelo koncentrálja azt, a mi Dávid személyében történeti: a cselekvést. Nem a cselekvés előtti, vagy utáni, tehát a cselekvés szempontjából indifferens állapotban ábrázolja, hanem cselekvés közben. A lábak lépő helyzetben vannak, a felső test egy kicsit előrehajlik, a balkéz a parittyá közacsokóját feszíti meg, a leeresztett jobb a parittyá szíját húzza meg, a fej balra, előre lendül, a tekintet szikrázik a cselekvés tűzétől, a homlok és szemöldök ránczos izmai, az élesen tekintő szemek — az ellenség célzásával járó figyelmet mutatják. A kifejezésnek minden részletére koncentrálja magát. S ez a concentratio a fő előtte, nem egyenlőtlen módon működő izmok kialakítása. Ezt mutatja, a hogyan a meztelen test egészével elbánik. — Már az ábrázolt testalak, mozdulatainál fogva egymaga kifejezi Dávid történeti személyiségét. De nem elégszik meg ezzel. A bibliai Dávid egyéniségéhez tartozik a serdülő kor is, s ez is tökéletes kifejezésre jut. A test egész felületére egyenletes gondot fordít, minden testrész egyformán munkában van, s az ellentétes formai elemekkel való kifejezés nem alkalmaztatik, ellenben az egyes testrészek különös arányaival a test minden részére kiterjeszkedve, nagyszerűen ki tudja fejezni a serdülő korban növekvő testformát. Szinte szemünk előtt látszanak az izmok fejlődni. A törzs aránylag csekély (Michelangelónál rendesen a törzs aránylag is nagyobb a test többi részénél), a végtagok, különösen a lábak roppant hosszúak, a váll nagyon széles, a derék keskeny, a csípő még fejletlen, a czombok hosszúak és vékonyak, a czombok felett az alsó hasizmok még nem különültek el határozottan, a kar izmai nagyok, de a határvonalak bizonytalanok. A csontrendszer mindenütt határozottan érvényesül, az izmok másodrendűek dimenziókban, holott Michelangelónál rendesen az izomrendszer szokott uralkodni a csontrendszer fölött. A test egyenletes kialakítása nem véletlenül történt, hanem tartalmi szempontok érvényrejuttatása érdekében öntudatosan. Maga ez alak mutatja, a mire most bővebben nem térhetek ki, hogy Michelangelo formatanulmányai nem merültek ki a hullabonczolásban, az élő testet is megfigyelte, s az élő test functionális viselkedésével is tisztában

volt. Ha holttestet akart ábrázolni, épp olyan egyenletesen tudta az izmok renyheségi állapotát feltüntetni, még a feszült helyzetben levőkön is, mint a hogyan itt az erőben működő, fejlődésben levő izomrendszert feltüntette. A Pieta Krisztusa a hullatestnek minden tekintetben tökéletesen kielégítő képét nyújtja — s ez épp annyira a helyzet felismeréséből támadó formai szükségletek öntudatos kielégítése irányában való concentratiót mutatja, mint akár Dávidja. Nem lehet tehát feltételezni, hogy azon alakjain, a melyeken a test egyenlőtlen izomkialakítását látjuk, más természetű szükségletek folyománya nyomán keletkeztek a különös formai sajátosságok; ellenkezőleg azokon, a melyekre rámutattunk: a tartalom concentrált kifejezésére — különös concentrált lelkiállapotok — egyes pontokra tömörített testmozdulatokkal jutnak kifejezésre, a test más szerepet nem játszó részének elhanyagolása mellett.

Eddig Michelangelo történeti alakjairól beszéltünk, s valóban elbeszélő jellegű művek alkotása közben jutott szobrászatának ilyen irányú kifejtésére. Később ezt a különös lelki concentratiót átvitte olyan alakokra, a melyeknek semmi történelmi jelentőségük nincs, sőt, a melyek egészen subjectiv alkotások, tisztára képzeletének a szülöttei. Különösen két csoportjára gondolunk alkotásainak, a melyek egymás között is érdekes rokonvonásokat tüntetnek fel, a Medici-kápolna négy fekvő alakjára, s a Louvre-ban látható két Rabszolgára.

Ezeknek az alakoknak a tömegelhelyezése statikai alapon nyugszik. Világosan látható ez a két Rabszolgán. Tudjuk, hogy II. Gyula pápa síremléke számára készültek, s ott a fülkéket egymástól elválasztó pillérek helyét foglalták volna el. A másik négy alak tömegelhelyezésének alap gondolatát a sarkophag tetejének szűk helye szabta meg, a melyre a négy alak elhelyeztetett, s a melyen, hogy biztosan megmaradhasson, az egyensúlyhelyzet fentartására való törekvés erős determináló elem a mozdulatokra nézve. Michelangelo azonban nem elégszik meg a statikai helyzetből kialakított tömegcompositio tökéletes keresztülvitelével. Ő, a ki történeti szobraiban megszokta az emberi lélek kifejezése érdekében concentrálni a figyelmét a testmozdulatra, itt sem elégedhetik meg a testnek, mint önczélnek az ábrázolásával. Mindegyik alak intensív, mély, szinte a fájdalommasságig komoly érzést fejez ki. Michelangelo akkori szerencsétlen élet-körülményei, megfeszített munka, betegség, II. Gyula pápa sir-

emlékével való huza-vona, politikai zavarok pszichológiai magyarázatot nyújtanak az alakok sajátos hangulatához.¹ A különben is sötéten hangolt kedélyű férfinak mély keserűsége jut nagyszerű kifejezésre. Ezen az alapon ezek a művek legegényibb és legsubjectivebb alkotásai. Sajátságos, hogy a kortársak, s még a mai kutatók közül is sokan, valami egyetemes érvényű gondolatot keresnek mögötte. A két Rabszolga magyarázatában már Condivi és Vasari is eltérnek egymástól, s az eltérés még ma sincs megoldva. A másik négy alakra nézve sem értenek egyet a kutatók. Némelyek az évszakok vagy időszakok, mások politikai tendenciák megismerését látják bennük, sőt találkozik olyan is, ki platonikus ideák megvalósítását olvassa beléjük.² Michelangelo humanistikus nevelésben részesült volna, s ezen az alapon át meg át járhatta gondolkodását a platonizmus. Verseiben nem egyszer akadunk annak nyomaira. Életében is, legalább a mi Colonnához, Tommaso de' Cavalierihez, Ricciohoz való viszonyát illeti, platonikus szerelmében és barátsági „paroxizmus”-ában megnyilatkozik, s szobraiban, festményeiben is határozott kifejezésre jut.

Ezeknek a magyarázatoknak sem a részletes ismertetésével, sem egyenként való czáfolásával nem foglalkozunk. Általában művészeti tekintetben nem sok az értéke az ilyen symbolumok és allegóriák magyarázatának. Ezeknek az alakoknak az eredete építészeti, decoratív alapgondolatra megy vissza, a melyek plasztikai képzeletében antropomorphistikus formát öltve alakulnak ki. Oszloptörzsek architektonikus funkcióját, a mely teher tartási és súlyáviteli jellegénél fogva bizonyos küzdelem jellegével bír, megszemélyesítve, emberi alaknak képzeli el, s így faragja ki a Louvre híres két Rabszolgáját. De nem tud testet lelkiállapot nélkül elképzelni. Ráveti magát a küzdelem momentumára, taglalja ennek pszichológiáját, kikutatja, mik annak érzelmileg a legnagyobb intenzitású elemei, koncentrálja magát ezeknek az elemeknek a kifejezésére, s épp olyan intenzitással és épp olyan eszközökkel fejezi ki a lelkiállapotot itt, mint történelmi alakjain. A történelmi művészet volt az iskolája, a melyben felnevel-

¹ Grimm, Springer, Jusztí 296. s köv. I. Steinemann: Das Geheimnis der Medicigräber Michelangelos. Leipzig, 1907.

² Scheffler: Michelangelo: Eine Renaissancestudie. Altenburg, 1892. — Ollendorf: Michelangelos Gefangene im Louvre. Zeitschrift für bildende Kunst, N. F. IX.

kedett, s az ott elért eredmények érvényesülnek itt is. A hatásuk is ugyanaz, mint a történeti alakoknak. Azoknál az alakoknál sem állunk meg az illető egyén lelkiállapotának egyszerű constataálásánál. Azon túl látunk. A concentratio, a melyet Michelangelo a plastikai formák kialakításában végzett, egyszersmind a mi képzeletünket is concentrálja, hogy a concret lelkiállapoton túl valamely általános jellegű lelki kategoriát keressünk. Történelmi alakoknál megadott külső jelek határozott irányba terelik a phantasiát, de azoknál az alakoknál, a melyeknek történeti vonatkozásuk nincs, ott a képzelet szabad szárnyára bocsájtatik, s semmitől sem irányítva, végül általános emberi kategoriákhoz, symbolumokhoz és allegoriákhoz jut. Mi sem idegenebb Michelangelo egészen subjectiv és individuális felfogásától, mint az ilyen tárgyilag és formailag is általános jellegű symbolum, vagy allegoria. Ő az individuális forma művésze, a márványtömb előtt határozott egyéni jellegű formaképzete keletkezik, a márványtömbben bizonyos módon elhelyezett testtömeget lát, minden testtömegelhelyezés azonban benne valamelyes megfelelő lelkiállapot, hangulat, érzelem consonantiáját kelti fel, a test és lélek egymással relatióba lép, s a test a lélek egyenértékű kifejezője lesz. Tanulmányai és saját érzelmi világának a mélysége, a szobrászati munkának folyton egyes részletekben való mozgása okozza, hogy a lelkiállapot kifejezésére különös testconcentratio mutatkozik, sokszor egyenetlenség is a testfelületek kialakításában, s ez a mi képzeletünket is megfelelő concentrációra izgatja. Ha támasztékpontunk van, van hol megállapodnunk, ha ez nincs, akkor mi, a kik megszoktunk mindig általános fogalmakban gondolkodni, hajlandók vagyunk a mi általános emberi fogalmainkat Michelangelo alakjaiba belemagyarázni. Persze a kategoriák helyes magyarázatához nem juthatunk el soha, mert hisz azok nem Michelangelo műveinek a sajátosságaitól, hanem a mi képzeletünk alkatától függenek. A kategoriák megállapítására való törekvés maga a legfényesebb tanúbizonyság a mellett, hogy a concentrációra való törekvés, a szobrászi alkotásnak ez a munka részletekbe hatoló természetéből származó alapsajátossága, milyen hatalmas mértékben volt meg Michelangelo egyéniségében.

V.

Bevezető fejtegetésünkben a compactsaágon és a concentráción kívül a plastikai képzetgyűjtés egy alapvető tulajdonságát emeltük ki, a mely nélkül a közellátásnál keletkező sok apró részletképből a jelenség egész képét nem tudnók megalkotni: a synthetikus észtehetséget, a mely akkor a szobrásztehetség egyik alapjellemvonása és critériuma gyanánt tűnt fel.

Hogy Michelangelo képzetgyűjtésénél erős synthetikus tehetőséget fejtett ki, arra közvetlen bizonyítékunk egy-két jelentéktelenebb rajzon kívül nem igen lehet, minthogy ő maga nem nyilatkozott, s nem is nyilatkozhatott meg ebben a kérdésben. De, hogy synthetikus észtehetsége nagy mértékben ki volt fejlődve, s hogy ennek döntő jelentősége volt művészeti gondolkodásában, azt igen határozott bizonyítékok támogatják. Ha ezt sikerül bebizonyítanunk, joggal feltételezhetjük, hogy a synthesis a képzetgyűjtésnél is érvényesül, minthogy már az előző fejtegetésekben meggyőződünk róla, hogy minden ízében szobrászegyenység volt. Tudjuk továbbá azt is, hogy a lélektannak legáltalább mai tudományos meggyőződése szerint a synthetikus észtehetség fontos szerepet visz a képzetgyűjtésben, továbbá, hogy annak nagyságától függ a perceptio, az apperceptio és reproductio gyorsasága, a figyelem intensitása, a képzettársítás, egy szóval minden, a mitől a képzetek gyűjtése és megőrzése általában feltételeztetik.

Mikor az anyagi individuum megtartásáról volt szó, már akkor kiderült, hogyan tudott heterogén természetű tömegeket sajátos tömegcompositio alapján homogénekké idomítani. Ebben már synthetikus észtehetségének erős bizonyítékát láthatjuk; közös-séges szobrásztehetségek az alkotásban nem is mennek ezen a határon túl synthetikus tevékenységükben. De tévedés volna hinni, hogy ebben már minden ki van merítve a mi mesterfűnkre nézve. Az olasz szobrászati feladatok természete okozta, hogy ezt a keretet túllépte, s olyan téren keresett érvényesülést, a mely súlyos küzdelmekre, nevezetes ellenmondásokra vezetett.

Az olasz szobrászat jobbára decorativ termékek előállítására szorítkozott. Napirenden volt kisebb építészeti alkotmányok: ciboriumok, oltárok, szószékek, kutak, kapuk, síremlékek készítése

és diszítése. E feladatok révén keletkezett az úgynevezett építész-szobrászok külön csoportja. Pedig Olaszországban sem az építészet, sem a szobrászat természete nem volt alkalmas dekoratív művészeti felfogás kialakulására. Ehhez szükséges lett volna, hogy az építészet constructiv alap gondolatú legyen, mint teszem a francia csúcsíves építészet, a melynek formavilága az épület külsején a részletekre is kiható pontossággal úgy van megállapítva, hogy a szobrászat formai determinálását is szükségképp maga után vonja. Csak össze kell hasonlítani akármelyik francia csúcsíves templom külsejét megfelelő olasz csúcsíves épületekkel, akár egyházi, akár világiakkal, az assisii S. Francescával, a sienai Palazzo Tolomeivel, vagy akár a firenzei Pitti-palotával, hogy láthassuk, mennyire kizárja az olasz épület külseje a szobrászatnak az épülettel kapcsolatos, dekoratív kifejlődését.

A mily kevés alkalmat nyújt az építészet, épp oly kevés hajlandóságot mutat a szobrászat maga is dekoratív alakulásra. Ennek föltétele, hogy a szobrászat általános jellegű legyen formában és kifejezésben egyaránt, hogy az építészet kertébe organikus beleilleszkezhessen. Mindkét feltétel hiányzik itt.

Más szobrászok, ha hasonló feladat készítését egyedül vállalják el (rendesen építész is vesznek segítségül) megállapítanak egy többé-kevésbé szokásos építészeti formát, megállapítják a szobrok mennyiségét és minőségét, s úgy a hogy lehet, elhelyezik az építményeken a szobrokat, mit sem törődve azzal, vajjon építészet és szobrászat összeférnek-e, vagy nem. Ha az ellenmondás túlságosan nagy, akkor az ornamentum megfelelő elhelyezésével kísérik meg az egyenetlenségek csökkentését.

Michelangelo synthetikus talentuma nem elégszik meg ezzel. Rendet akar vinni a dekoratív művekbe. Ő nem tűr ellenmondást, összefüggéstelenséget és rendszertelenséget, véglegesen meg akarja oldani a dekoratív művészet rendszerének a kérdését. Nem az első, a ki ebben az irányban kísérletet tesz. A XIV. századi síremlékeken az északi építészet hatása alatt a csúcsíves építészeti formába való beillesztéssel próbálkoznak. Ez pompásan sikerül ott, a hol a szobrászat teljesen hiányzik, mint a Cerehi-síremléken. De a szobrászat nélkülözése Toscanában képtelenség. Verocchio a XV. században az ornamentum elsímító szerepéből kiindulva, önállósítja az ornamentumot, ez lesz a vezető, a fődolog Piero és Giovanni Medici-síremlékén. Ez nem kevésbé ellen-

kezik az olasz művészet természetével, annak antidecoratív, valószínű törekvéseivel.

Nagyon jellemző a toscanai művészetre s főképpen Michelangelo szobrászi egyéniségére, az ő minden tekintetben következetes és radikális megoldási kísérlete.

Michelangelo első terve, melyet II. Gyula pápa síremléke számára kidolgozott, úgy tűnik fel, „mintha sajátos kényszer fogta volna el a művészt, hogy phantasiája rejtekéből az alakoknak egész pantheonját bocsássa napvilágra. Ha teljesen szabad lett volna, e szobrokból plastikai kategóriáknak valóságos systemája keletkezett volna.”¹ E vélemény szerint az antik művészet hatása alatt lett festőből szobrászszá, s most megint az antik Róma monumentális hatása izgatta képzeletét, hogy rondes szokásától eltérve, ne egyes alakokat állítson elő, hanem egyszerre egy egész sereg együvé tartozó szoborral kísértse meg a legmonumentálisabb hatást elérni. Helyes megfigyelés, hogy Michelangelo egész kategóriáját akarta megalkotni együvé tartozó szobroknak, de egészen más okokból. Ha pusztán Róma hatása lett volna az oka, akkor már korábban is bekövetkezhetett volna, hisz ekkor már másodízben fordult meg Rómában.

Eddig mindig csak egyes munkákkal volt elfoglalva, dekoratív feladat megoldására még nem vállalkozott. Sienában a Piccolomini-síremlék kiegészítő munkájához felszólították, kötelezettséget is vállalt, de néhány vázlat után örökre ott hagyta a tervet. Most az első alkalom, a mikor egy decoratív tervnek teljes megoldásával bízzák meg. Aránylag nagyon rövid kísérletezés után megállapítja a tervet. Ez az 1505-iki terv nem maradt fenn. Az Uffiziben levő rajz, valamint a berlini Beckerath-féle az 1513-iki szerződésre vonatkozik. A két terv, a felső rész szobrászati díszét nem tekintve, mely 1505-ben még nem volt meg, teljesen identikus, mindössze az a különbség, hogy az 1505-iki terv szerint a síremlék szabadon állott, 1513-ban pedig keskeny oldalával falhoz illeszkedik.²

Miután a pápa az 1505-iki tervet jóváhagyta, Michelangelo azonnal Carraraba megy, a honnan rengeteg mennyiségű már-

¹ Justi Michelangelo 216 l.

² Schmarsow: Ein Entwurf Michelangelos zum Grabmahl Julius II.; Jahrbuch der preuss. Kunstsammlungen. Bd. II. 1881. S. 72.

ványt szállítat Rómába. A márványszállításról szóló szerződések számos „bozze“-ről szólnak, a mi azt bizonyítja, hogy már megkezdett szobrok is voltak. Ebből is, továbbá abból a hévből és türelmetlenségből is, a melylyel a késedelmező márványt várja,¹ észrevehető, hogy a szobrászati rész teljesen ki van gondolva. Különböző természetű szobrok vannak, fulkében Viktoriák, lábaik alatt legyőzött alakokkal. Pillérek előtt félig kötött helyzetben levő mezítelen fiatal férfialakok; a pillérek fejének megfelelő helyen hermák, egészen kötött helyzetben. Az emeleten fent hatalmas prófétáalakok, teljesen szabad, ülő helyzetben — trónusuk karyatida gyermekekkel díszítve. Minden egyes alakfajta számos változatban fordul elő — a heterogének egymástól elkülönítetnek, de úgy, hogy a homogen alakok megfelelő elhelyezésűek legyenek. Ez a szobrászati rész lényege, a melyhez még az elhunyt alakja sarkophagon, s az ezzel kapcsolatos alakok járulnak, ezek azonban az 1505-iki tervből nem rekonstruálhatók. A szobrászati rész, dacára a tervek folytonos változásának, mindig ugyanaz marad. 1513-ból ismerjük már az elhunyt alakjának az elhelyezési módját is — a sarkophagon ferdén fekvő, hosszában ábrázoltatik — a mint két angyal tetejét épp koporsóba akarja helyezni. Hozzájárult ehhez a fal melletti keskeny fulkében Mária lebegő alakja, karján a gyermek Jézussal s mellette két mezítelen karyatida, a fulkét határoló két pilléren. A szobrászati rész terve megmarad 1516-ban is, s csak az 1532-iki tervben tűnik el a szobrászati rész fent vázolt alakja.

Másképp áll a dolog a síremlék építészeti részével. Ez folytonosan változik. 1505-ben mind a négy oldalról szabadon áll, 1513-ban keskeny oldalával a falhoz illeszkedik, míg 1516-ban már hosszabb oldalával tapad a falhoz. Ha a tervek építészeti részét megfigyeljük, a mennyire az előttünk ismeretes, feltűnő dolgot vehetünk észre. Már az 1505-iki terven feltűnő, hogy az építészeti részből csupán annyit ismerünk, a mennyinek az ismeretét a terv szobrászati része hoz magával. A Viktoriák és legyőzött alakok számára fulke szükséges, a fulkéket a szobrok hatása érdekében pillér választja el, a melynek a helyét mezítelen alakok foglalják el; az építménynek szükségkép emelettel

¹ Levele atyjához l. Milanesi Lettere. P. 6. n. III.

kell bírnia a szabadon álló hatalmas alakok megfelelő elhelyezésére. Az emeletek elülső falrészét a pillérek felett hermák foglalják el. Így van ez köröskörül. De hogy a szabadon elhelyezett síremléknek hogyan gondoskodott a befedéséről, s hogyan akarta ezt a fedést az épület felső részének építészetével és szobrászatával kapcsolatba hozni, arról nincs fogalmunk. Valami sírkamráról beszélnek Vasari és Condivi, a melynek az elhelyezése módjával azonban nem tudunk tisztába jönni. Valószínűnek tartjuk, hogy Michelangelo maga sem volt teljesen tisztában vele, különben semmi oka sem lett volna rá, mikor 1513-ban II. Gyula pápa örökösével szerződést köt — épp az építészeti részt megváltoztatni. Az építmény falhoz való helyezése is a mellett szól, hogy a sarkophag és halott alakjának az elhelyezése okozta az építészeti gondolat megváltozását. A halott alakja oly magasban van, hogy vízirányosan el nem helyezhető, mert akkor nem lehetne látni, ennél fogva ferdén kell elhelyezni, úgy hogy a halott feje jóval magasabban legyen. De ekkor nem állhat a síremlék többé szabadon, mert a szabadon álló síremléknek minden oldalról egyformának kell lennie. Ha most keskeny oldalával a falhoz illeszti, úgy tűnt föl, hogy a halott elhelyezésének a kérdése teljesen meg van oldva. A fölője helyezett fülke a lebegő Madonnával nagyszerűen befejezni látszik az egész alkotmányt.¹

A megoldás azonban nem végleges. 1516-ban újabb szerződést köt, a melyben az építészeti részt megint más alakban látjuk. Három évből két és fél évet teljesen a síremléknek szentel s nem tud dűlőre jutni. A két Rabszolgát és részben Mózeszt faragja ki. Nem lehet megközelítőleg sem megállapítani, mire fordította a sok időt.² Úgy látszik, új nehézségre akadt, a melynek az elhárításával küzdött s végül is az építmény tervezett alakjának megváltoztatását határozta el. A nehézség megint a sarkophag elhelyezése volt. A míg a sarkophag a szabadon álló síremlék közepére képzelgetett, addig az elhelyezésbe az építmény dimenziója nem szólt bele, mind a négy oldalon egyforma terület maradt üresen a sarkophag körül. Most, hogy a sarkophag a falhoz illeszkedik — ezért illesztette az egész síremléket a falhoz — elől igen nagy terület marad üresen, s a

¹ L. a Beckerath-féle rajzot Schmarsow idézett cikkében.

² Justi: Michelangelo 250–254 l.

hézag igen kellemet'en hatású. Ennek az elbáritása okozta a nehézséget. Végül hosszas kísérlet után elhatározta, a siremlék hosszanti részének a reductióját s szélességben való kiterjesztését, úgy hogy a sarkophag keresztben lehessen elhelyezhető a siremléken. Ezt az állapotot mutatja az 1516-iki contractus. Azonban ez sem oldja meg a nehézséget. A hosszanti rész reductiójával a szabadon ülő alakok helye lesz kétséges, a sarkophagnak keresztben való elhelyezése csak egy fülke keretében történhetik megfelelően, a hagyományok is erre utalnak. Ez az alsó rész fülkerendszerének az emeletre való kiterjesztését involválja, a mi a szobrászati tervet támadja meg gyökeresen. Az ülő alakoknak nincs többé megfelelő helyük — a fülkerendszer kifejlesztése után a pillérekhez kötött mezítelen alakok sem tartathatók többé — egyszóval a szobrászati terv nagy reductiója következik be, s ezzel a siremlék terve végkép hajótörést szenvedett. Elfordul a tervtől, s 1517-ben már egy új decoratív feladat megoldásával kísérletezik, a hol ugyanezt a problémát még egyszer előlről kezdve akarja megoldani.¹ A mi még a siremlék történetéből hátra van, az már csak kínos vergődés. Az elvállalt kötelezettségtől, a melyért már a járulékos munkadíj javarészt is jóeleve megkapta, minél könnyebben szabadulni igyekszik.

A siremlék történetét Condivi óta a siremlék, s vele együtt Michelangelo élete tragédiájának szokták nevezni. Van igazság ebben a gondolatban, de nem szabad a tragédiát tisztán Michelangelo egyéniségében gyökeredzőnek tartani s teljesen hiábavaló Michelangelo egyéniségét apróra szétdarabolni, hogy abban a tragédia minden elemét a végsőkig feltaláljuk.² Az ő hatalmas szobrász egyéniségében a roppant kifejlődött synthetikus észtehetség nem tudta megtűrni, hogy az ellenmondás építészet és szobrászat között, a mely az olasz decoratív művészetben évszázadokon át uralkodott, tovább is megmaradjon. Egységesítő hajlandóságú gondolkodása rendszerre való törekvéssel kísérti meg az ellentét megoldását. De minden ízében szobrászgondolkodása a formák rendszerezését csakis a szobrászat terén tudja kigondolni. Szobrok kategóriájának bizonyos systemáját állapítja meg, homogén ter-

¹ A San Lorenzo templom homlokzata.

² Justi: Michelangelo. Die Tragödie des Grabmals. 207—343. l.

mészetűek megfelelő helyen, heterogének egymástól izolálva állítatnak fel. A szobrászat elhelyezésére utóbb kigondol valamelyes építészetet, de az építmény gyöngé, törékeny, a szobrokat nem bírja meg. Különben is, decoratív rendszer megteremtésében az építészeti a vezető tevékenység, az állapítja meg a formák rendszerét, a melyhez a szobrászatnak is alkalmazkodni kell. Michelangelo rendszerre való törekvése ellenmond a decoratív rendszer természetének, azért vezet szükségképp a feladat megoldhatatlanságához. Michelangelo fátuma volt, hogy egyéniségének minden ízében szobrászi vonásánál fogva szükségképp vezetettik egy olyan szobrászi probléma megoldásának a megkísértése felé, a melyet az olasz művészet századokon át nem tudott megoldani, mert ez az olasz művészet különös természete folytán az olasz művészet egyik megoldhatatlanabb problémája.

Dr. Kenczler Hugó.

(Folyt. köv.)

EGYETEMI TANÜGYI IRÁNYZATUNKRÓL.

— Befejező közlemény. —

Ez az a lejtő, a melyen egészen következetesen a tanári állás is mindinkább az egyenlősítés és a kormánytól való függetlenségnek hivatalnoki helyzetébe jutott.

Nincs mit csodálkozni a fölött: a ki a hallgatók fölötti gyámkodás szükségszerűségét proklamálja, az a tanárban is függő hivatalnokot szeretne látni; a ki a hallgatókat egyenlően kötelezi előadások hallgatására, ignorálva azok *egyéni* hajlamait, tényleg tagadva az egyéniségen nyugvó hallgatási szabadságot: annak nincs érzéke a tanárok egyéni különbözősége iránt s ezért is egyenlősíteni kívánja azokat fizetés dolgában is; a ki megakadályozza azt, hogy a hallgatók bizalma egyes tanárokkal szemben ezeknek hallgatásában megnyilatkozzék: az igen természetesen megfosztja a tanárokat ezen megnyilatkozás folyományától is. Egyenlően kötelező hallgatás, egyenlő feltételek melletti előadás: egymást követelik. Mindkettő a tanszabadság elve tagadásának természetes következménye.

Vegyes érzelmekkel fogadta a nyilatkozásra felszólított tanári kar a ministernek ezen rendeletét. A kolozsvári philosophiai kar bizottsága (Finály és Felméri) a középiskola álláspontjára helyezkedett (rendes tandíj, mely a hallgatandó órák mennyiségétől független; e tandíjnak állam útján való szedése, a tanári fizetés csökkenésének a rendes fizetés útján való pótlása); de Homan a főiskola szellemében a leczkedij-rendszer védelmére kelt, mivel ez szoros kapcsolatban áll a tanszabadság elvére fektetett egyetemi rendszerrel. Homan érvei győztek: a kar felterjesztésében ragaszkodik az eddigi gyakorlathoz s a visszaélések meggátolása végett ajánl módosításokat (l. 1883/4. j. k. 57. p.).

A kérdést Trefort nem oldotta meg, de a gondolat a tények logikájának erejével mindinkább hódított. Csáky gróf, a kipróbált s érdemekben gazdag főispáni administrator, hivatkozva Trefort kezdeményezésére, reformprogramjában kijelenti, hogy a divó tanpénzrendszer reformálandó, hogy el van arra határozva, „hogy ezt a rendszert mindenestre megváltoztatja, . . . csakis egyetemeink jó hírnevének s tudományos képzésünknek érdekében”; „meg akarja szüntetni a jelenlegi állapotot, a mely szerint a tanárok leczkepenzjövédelme nemcsak az *órák*, de a beirt *hallgatók* számával is egyenesen növekedik végtelenig, mivel ezen rendszer *egyenlő* munka mellett rendkívüli aránytalanságra vezet a tanárok fizetésénél s azonkívül a tanárokat és a hallgatókat egyaránt bizonyos félszeg helyzetbe juttatja egymással szemben, mi is kárára van azon viszonyoknak, a melynek tanár és hallgató között a tudományos működés és képzés érdekében fenn kell állania.” Csáky gróf ezen kérdést is egészen tisztán s egyenesen magában állítja oda, nem ajánlja azt úgy, mint Trefort, a túlnépeség bajának orvosságaként. Ő nem tapogatózik, nem keres ürügyet, hanem férfias nyíltsággal követi legjobb meggyőződését. — Ily egyenes, nyílt, öntudatos és önérzetes fellépés biztosította a sikert.

A tanszabadság első sorban hivatott öre: a philosophiai facultás — már is megfeledezett néhány évvel ezelőtt hozott határozatáról. Homan Budapestre távozott s érveivel nem szállhatott síkra az egyetemi eszméből folyó követelményekért. A kar már most a régi bizottsági javaslatához csatlakozva, a létező leczkedij-rendszer *eltörlését* kívánta s egy oly új rendszer életbe léptetését, a mely egyfelől a *tanárok* jogos érdekeit megóvjá, a törvényadta jogokat nem sérti, illetőleg a változás okozta veszteségért megfelelő kárpótlást biztosít; másfelől a *hallgatók* érdekeinek megfelel. Ezen elvek szellemében kívánja a kar, hogy a hallgatók *meghatározott* tandíj fejében hallgathassanak bármily előadást; hogy a tandíjat az állam szedje be; azt azonban csak egyetemi czélra fordítsa; hogy a leczkepenz elvesztését kárpótolja a törzsfizetés felemelése, esetleg ezen felül még személyi pótlék; hogy a tizedes korpótlék ötödévessé alakuljon át (300 frt helyett 200 frt). Az egyetem szellemével ellenkezőképen most is — úgy mint már régebben — újra kívánta a kar a *magántanároknak* (helyesen *magántanítóknak*) *rendes díjaztatását*. (L. 1889/90. j. k. 2. p.)

A philosophiai kar Kolozsvárt az egyetem szellemével ellenkező ezen javaslatával egyedül állott, s később is, midőn Felméri egyértelmű egyetemi felterjesztése érdekében módosító javaslattal lépett a kar elé — hű maradt az egyetem szellemével szemben hűtlen álláspontja mellett. (L. 1889/90 j. k. 22. p.)

Valamint a kolozsvári egyetem többsége: úgy a budapestinek is többsége a leczkepengzrendszer mellett foglalt állást. Hoffmann Pál, a híres jogtanár ennek védelmében az egyetem szempontjából írt előadmányával fejezte be díszes tanári pályáját. (L. A Felső Oktatásügy Magyarországon 1896. 107. l.)

A minister azonban „el volt határozva ezen rendszernek mindenesetre való megváltoztatására“ s így megtörtént, a minék a kötelező előadások fentartása mellett meg kellett úgyis történnie. A minister a budapesti egyetemen a leczkepengzrendszert eltörölte, biztosította, megnyugtatta az élő tanárokat kárpótlásokkal s felállította a hivatalnoki fokozatokon belül is létező fizetési osztályokat, a melyekbe a gyakorlat szerint az egyes, tényleg csakis a tanári kar s nem a kifejtett munka sikere alapján jut be. A kolozsváriak türelmetlen törekvése Budapest felé alább szállott. Még azok is, kiket Budapest társadalmi és szellemi élete vonzott, idegenkedtek a fizetési létra utolsó lépésőjétől, az ember egyéni értékéről megfelelő hivatalki schematizálástól. Voltak, kik nem reflektáltak budapesti egyetemi tanári állásokra s már rövid négy esztendő múlva kijelentette Högyes Endre, budapesti orvostanár, a millennium alkalmából a minister felszólítására írt műben, „hogy a karok *egyöntetű* véleménye szerint ezen új tanpengzrendszer eltörlése és a régi leczkepengzrendszer visszaállítása látszik kívánatosabbnak“. (I. m. 169. l.)

Sem a tények, sem e kijelentés azonban nem változtathatta meg a tények logikájának irányát. Kolozsvárt egyelőre még fennállott a leczkepengzrendszer. De e rendszer kövei egyre elmállanak s észrevétlenül elsüllyeszti magát a rendszert. Külsőleg még ma is fennáll. Hallgatóinkra reánehazedik egész súlyával. Fiskális szempontok még fokozták az óra egységárát s a kötelező óraszám, a kötelező tantárgyak nem engedték meg a hallgatóknak az ár emelkedésével az órák számának leszállítását.

Ezzel azonban tényleg nem emelkedett a tanárok leczkepengzjövödelme, sőt ellenkezőleg csökkent. Az óra árának többlete az állam pengztárát illeti meg; a karok tanári testületében,

különösen a szegény hallgatóban annyira bővelkedő philosophiai karban uralkodó humanus szellem a tandíjelengedéssel érzékenyen rövidíti meg az illető tanárok jövedelmét. A mellékjövedelmek (leczképénz, vizsgadíj) összegezése a törzsfizetéssel az adókulcsot emeli s így is leszállítja az eddigi jövedelmet. A fizetést egyenlősítő, a leczképénzrendszer-ellenes irányzat már így is érvényesült; még inkább azonban azzal, hogy a tizedéves korpótléknak ötödévessé való átalakításának költségeit nagyrészt a leczképénzes tanárok a maguk zsebéből fizetik meg, a mennyiben az első és harmadik és az ötödik korpótléket az állam magából a leczképénzből vonta le s így az illetőkre nézve ezen korpótlék nem fizetésesemelés, hanem a korpótlék első évi élvezet idejében fizetési levonás, miután az illető tanár ezen saját zsebéből származó fizetés *emeléséért* (!) köteles a 33 százalék szolgálati díjat fizetni. (L. az 1892. szept. 13-iki 21,326 sz., 1892. szept. 17-iki 36,758 sz. és 1892. decz. 23-iki 50,076. sz., 1893. máj. 9-iki 19,124. sz. és 36,758. sz. és 1894. jan. 21-iki 61,719. sz. rendeleteket.)

Az egyenlősítő s a fizetést felemelő (!) irányzat végre az úgynevezett fizetésrendezés jelszavával megindult legújabb mozgalommal érte el a legtöbb tanárra nézve befejező stadiumát: 1200 koronával emeltetik az egyetemi tanárnak törzsfizetése, mily nemeslelkű megnyilatkozása a kormány gondolkodó szívének! De ezen felemelést is az illető tanárok megszerzett leczképénzükből fizetik. A felemelés ezen tanárookra nézve a pénznek egy zsebből a másikba való átvándorlása, de az úti vám lefizetésével. — Nem fizették ugyan az illetők ezen felemelésért a szolgálati díjat, de az így felemelt fizetéssel emelkedett az adókulcs is, úgy hogy azokra nézve, kik a leczképénzért eddig önállóan fizettek adót, most a leczképénznek a törzsfizetéshez való vonásával — ezen emelkedés is egyenesen leszállítja, jövedelmi csökkenés.¹

Az államkormány elérte indirect úton lényegileg azt, a mit Budapesten egyenesen, rövid uton létesített: a fizetés egyenlősítését, a leczképénzrendszernek illusoriussá való válását.

¹ Az anyagi helyzet javulása ezen leczképénzesekre nézve csakis a nyugdíjaztatás megélése esetében áll be, a mennyiben a leczképénz nem számít a nyugdíjba: ellenben a saját leczképénzéből fizetett korpótlék és törzsfizetés emelése a nyugdíjba számít. A jövőre kiállított váltó a korpótlék és fizetéspótlék útján történt fizetésesemelés.

Wlassics miniszternek, — a kinek különben az Eötvös bárók kivételével összes közoktatásügyi minisztereink közül legtöbb érzéke van az egyetem sajátos feladata iránt — kétes érdeme ezen természetes következménynek megvonása. A kolozsvári egyetem már az ötödöves korpótlékok rendezésével rálépett a leczkepezrendszer megtagadó lejtőre. Felszólalásának, emlékiratainak eredménye csak az lett, hogy a leczkepezrendszer elvileg föntartatik ugyan, de tényleg beolvad az egyenlősítő fizetésbe. Csak az igen nagy tandíjasok (a philosophiai karban ezen félévben egyetlen egy sem) húznak még leczkedij címén fizetést, — úgy hogy éppen azt, a mit a miniszter eredetileg meg akart szüntetni — a fizetés túltengését éppen ezt nem szünteti meg a jelenlegi rendezés.¹ Felszólaltam én is ezen rendezés ellen elvi szempontból, de collegiális tekintetek és annak tudata, hogy csak a hallgatási szabadsággal van erkölcsi értéke a leczkepez rendszerének, arra indítottak, hogy az ügy rendezésének utolsó stadiumában elálljak az esetleg zavaró különvéleményem fentartásától s kedvezőbb alkalomra balaszszam esetleges különvéleményem benyújtását arra az időre, a midőn elvi szempontból és minden közelebbi érdekeltég nélkül lehet a dologhoz szólani. Az alkalmat hiába vártam. Karunk nem köszönte meg a fizetésrendezést, a mint azt vártam s így most közölhetem az ezen gyűlésre készült, 1904-ki jan. 29-ről keltezett különvéleményem szövegét, mint olyant, mely meggyőződésemet lehetőleg rövidséggel összefoglalja. „Elismerem ugyan, hogy a kormány a fizetésrendezést czélzó intézkedésével a tanári kar egyes tagját hálára kötelezi, s hogy mindnyájan köszönettel vehetjük, hogy nyugdíjaztatásunk avagy elhalálózásunk esetében *nagyobb* nyugdíjra, illetőleg özvegy-ellátásidíjra van jogigényünk: mégis határozottan *végzetesnek* tartom ezen hivatalnoki egyenlősítő irányzatot az egyetemi életre és fejlődésére nézve. A tanszabadság corollariuma a tandíj. A kettőnek megvonása

¹ Ha csak is ez lebegett a miniszter előtt, mint sanalándó: úgy igen jól támaszkodhatott volna a *progressiv adóztatás rendszerére*, mint egy teljesen objectiv s a társadalmi tudomány által is teljesen igazolható *alapra*. A leczkedijat külön skalába kellene állítani. Az 1897. porosz törvény 3000 (Berlinben 4500) márkáig emelkedő leczkedijhoz nem nyúl; de azon fölülben az állampénztár egyszerűen osztozik az illetékes tanárral. Sokkal méltányosabbnak tartanám, ha 3000-től 4000-ig 33% s még csak azután 50%.

az igaz egyetem megsemmisítése. A törvényne! ugyan biztosított tanszabadságot már is mindenféle szabályzatok és rendeletek megkötik; a jelen intézkedés pedig a leczkepezrendszer eltörlésére irányul. Nagy Eötvösünk emelkedett egyetemi felfogása magaslátáról lépésről lépésre süllyedünk a Ferencz császári eszmény irányában lefelé. A bécsi burokratikus felfogás győzelme elérte már is azt, hogy külföldi jeles tanerők el nem fogadják a bécsi egyetemre szóló, előbb várva-várt híványokat.

A mily végzetesnek tartom a leczkedijrendszer eltörlésére irányuló törekvést az egyetemi élet fejlődésére: épp oly sérelmesnek tartom a jelen eljárást azokra nézve, kik nagyobb tandíjat kapnak. Ezen tandíj a *törzsfizetésen kívül* az egyetemi tanári kinovezéssel biztosított jövedelem. Ha ezen tandíj, úgy mint a jelen esetben a törzsfizetésbe, akár pótlék czímén is bevonatik: úgy egyesek *tényleges* fizetésjavításban részesülnek, mások pedig *nem*. Ez kettős mértékkel való mérés s így egyesekre nézve sérelmes.

Ezen eljárás azonban nem csak sérelmes, hanem még az egyenlősítés álláspontján is igazságtalan. A fizetés egyenlősége a munka egyenlőségét is feltételezi. Az intellectuális munkát mérlegelni nyers, statistikai módon nem lehet: ezt nagyon is jól tudom; de tudom azt is, hogy egészen más *physikai* és *erkölcsi* erő szükséges ahhoz, hogy 200—300 hallgató előtt tartunk előadást, mint 2—3-nak. S ha még ezt sem fogadná el komoly érvnek az egyenlősítő álláspont: úgy az a kérdés, hogy ezen álláspont védője mikép tudná igazság érzetével megegyeztetni azt a tényt, hogy a nagyobb physikai és erkölcsi megerőltetésre kötelezett egyén körülbelül 200 ingyen colloquium tartására legyen kötelezve, holott a kisebb megerőltetésre kötelezett s vele egy fizetésű tanár esetleg csak 2—3-ra. Ha valaki a jelen egyenlősítő intézkedés álláspontjára helyezkedne: úgy az egyenlőség nevében ily nagy számú colloquiumot egyszerűen nem tartana meg.

Mindezek alapján — midőn magam is a Nagyméltóságú kormány jó intenciójáért és jövőnk iránti megnyugtatóbb intézkedéséért köszönetet mondok — a Nmlts. Miniszteriumot arra kérem, hogy a jelen irányzatnak egyetemi életünk fejlődésére nézve végzetes voltát, s továbbá intézkedésének sérelmes és elfoglalt álláspontjának igaztalan voltát szives consideratiójának

tárgyává tenni s ez irányzat, ez intézkedés és álláspont ellen az egyetemnek Eötvösi eszménye s tanszékem joga alapján — óvó szavamat meghallgatni sziveskedjék.

Nem sajnálom, hogy nem volt alkalmam ezen különvéleményem előterjesztésére. Hisz a kérdés nem napok kérdése, hanem elvek kérdése; nem a leczkepező napi kérdéséről van itt szó, hanem a tanszabadság elvi kérdésének corollariumáról, illetőleg a tanszabadság elve megtagadásával járó következményről. *Cessante causa — cessat effectus.*

Igenis a leczkepezőrendszernek csakis a tanszabadság elvi álláspontján van értelme.

Azon okok, a melyeket akár Trefort, akár Csáky gróf miniszterek a leczkepezőrendszer ellen felhoztak, csakis a tanszabadság elvének tagadása álláspontján bírnak értékkel.

Trefort miniszter az egyes collegiumok túlnépességét a leczkepezővel hozza kapcsolatba, a mennyiben a hallgatók nem tudva, hogy melyik tanárnál fognak szigorlatozni: opportunusból hallgatják, illetőleg veszik azon kötelező tantárgyakat nem csak egy, hanem 2—3 párhuzamos tanszéki tanároknál, a kik mint esetleges vizsgálók őket megfélemlítik. Lezczkepező nélkül ugyanezt tennék ez opportunisták. A baj nem a lezczkepezőben, hanem abban rejlik, hogy az előadások kötelezők, hogy az egyetemi tanárok az állami vizsgálatoknak majdnem kizárólagos vezetői, s hogy akárhányan nem a tudományból, hanem az ő tudományukból vizsgálnak. Töröljük el az előadások kötelező voltát, foszszuk meg a tanárt a vizsgáló mumus félelmetes voltától: állítsuk a hallgatót, valamint a tanárt a szabad tanulmányozás alapjára: s az ily aljas rugókon nyugvó túltömöttség megszűnt.

A lezczkepező félszeg helyzetbe juttatja a tanárokat és a hallgatókat egymással szemben, mondja gr. Csáky miniszter. Ez is csak a kényszer álláspontján áll. Feszélyező a tanárra nézve a leczkepező elfogadása, ha tudja azt, hogy csak a kényszer, csak a félelem nyújtja neki a lekötelezés reményében s így enyhébb vizsgálási módnak reményében eme charoni obolust, a mely a hallgatót egy jobb életbe, a gyakorlati életbe átszállíttatja. Adományt elfogadni attól, ki azt kényszerítve adja, vagy önző, aljas érzélességgel adja — lealázó éppúgy az adományozóra nézve, mint az elfogadóra nézve. — Ez nem csak félszeg, hanem egyenesen erkölcstelen helyzet. — Menekülni kell ebből — mint a

bíntól. De egészen más a hallgató és a tanár közti helyzet a tanszabadság alapján a leczkepenzzel szemben.

A leczkepenz intézménye visszavihető az egyetemek keletkezésében érvényesült ideális viszonyra. Tudomány után vágyó lelkes szívek egyesültek, felkerestek egy-egy tudóst, szerződést kötöttek vele, magukat kötelezve egy bizonyos összeg lefizetésére, a tanárt pedig előadások tartására. A tudományszeretet oltárán áldoztak ezek, a bizalom és szeretet zálogaként nyújtották ez áldozatot annak, ki a tudományért való lelkesülésben és a tanulmányozás szellemének birtokában kivált s kit saját érdekükben függetleníteni kívántak a császártól épp úgy mint a pápától. Mily tiszta, mily benső, mily ideális éppen ezen viszony; mennyire nem feszélyező, hanem normális; mennyire nem lealázó, hanem felemelő. A tanulmányozás szabad szorgálatában egyesülünk mi is hallgatóinkkal, ha a tanszabadság elvére építjük egyetemi életünket, úgy a mint azt az országos törvény is kívánja. Csak azok keresik fel előadásainkat, a kik tényleg a tárgy iránt érdeklődnek, csak azok keresnek fel éppen minket, a kik mi irántunk bizalommal viseltetnek, s kik meg vannak győződve, hogy az a pár forint csakis jelképe azon szeretet és bizalomnak, a melylyel tantárgyukat, személyiségünket lelkükbe fogadják. A tiszta szívből jövő egy eszme érdekében hozott adomány soha sem feszélyez; mindig csak meghat, felemel s azt a viszonyt, a mely az adományozó és az elfogadó közt létezik, csakis bensőíti, azt munkásságában s tevékenységében csakis fokozza. Minden állami, kormányi, császári elismerésnél többet ér az ifjú lelke bizalma és tisztelete, mely előadásaink szabad vételében megnyilatkozik s minden külső jutalomnál inkább kötelez a hivatás hű teljesítésére az ifjúság adománya. Tudományszomjazó lelkükkel éppen hozzájuk jöttek, éppen minket akarnak hallgatni, nekünk akarnak áldozni: s mi teljes lelkünkbelől, személyiségünk teljes odaadásával, a legjobbnak nyújtásával be akarjuk váltani azt a bizalmat, azt a szeretetet, a melyet jövetelünkkel előlegeztünk.

Ha ez feszélyezne, úgy még egy könyv írása és ennek pénzen való megvásárlása is félszeg helyzetbe hozhatna minket, a szerzőket a vevővel: holott épp ellenkezőleg akkor, ha nem kényszerült az illető könyvünket megvenni, avagy nem captatio érdekében vette meg, mi a megvett könyv után intim viszonyba jutunk az olvasóval.

S továbbá tán csak az nem baj, hogy az egyetemi tanár nem kap mindent az államtól, az állam kormányától, hanem esetleg még többet kap hallgatóitól?! Függetlenebbé válunk a leczkepező útján az államtól s hallgatóink elismerése, szeretete gazdagon kárpótol szellemi, intensív viszonyával azon esetleg el nem ismertetéssel szemben, a mely oldalról az elismertetés is inkább csak külső s nem mindig a tudomány terén kifejtett munkásságnak honorálása.

A tanári önállóságnak egyik értékes támasza a tanszabadság s így természetesen a hallgatási szabadság talajából kényszerű leczkepezési rendszer.

Ezen elvi jelentőségű megjegyzések alapján már most nem kerti nehézségbe a miniszterek által felhozott módok értékeinek meghatározása

Egy-egy collegium hallgatói maximumának meghatározása igen természetes, ha nem akarjuk hallgatóinkat ámitani. Minden csak némileg tisztességes impressario több hallgatót nem vesz fel a színházba, a hangversenyterembe, mint a mennyi abba befér. Vagy gondoskodni kell nagyobb termekről, vagy pedig meg kell határozni a létező termek szerint a hallgatóknak számát s ez utóbbi esetben azon az egyetemen nevetséges középiskolai avagy szakiskolai gyakorlattól eltekinteni, mely szerint minden egyes facultásnak megvannak külön tantermei. A tantermek nem facultási, hanem egyetemi tantermek, a melyeket az a tanár használ, ki a hallgatóinak száma szerint arra a tanteremre szorul. Az egyetemi tanári anciennitás minden időbeli collisióknak elejét veszi.

Trefortnak azon módzata, mely szerint kimondandó volna, hogy az a tanár vizsgál, kit az egyetemi hallgató hallgatott, s ha egynél többen hallgatott, a kit a hallgató választ: oly megszégyenítő szegénységi bizonyítvány épp úgy a tanárra és a hallgatóra, mint a vizsgálóbizottsággal szemben, melyet éppen az ideális javak őrének és fokozójának nem kellett volna a jövőre nézve is kiállítani. Tanulmányozásról, tudományról és nem ezen vagy azon tanár által esetleg arrogans módon maga számára lefoglalt tudásról van szó. Ha a vizsgáló tanár ily öntelt vagy önő lenne: úgy ott van a bizottság, a mely megadhatja a correctivumot. Az ily intézkedés eredménye az lenne: hogy a köztudat számára egy lelkiismeretes és egy lelkiismeretlen vizsgáló bizottság létezne, mely első-, illetőleg másodrendű okmányokat nyújtana.

Nem szabad ilyesfélét fel sem tételezni. Tessék fegyelmet indítani ily lelkiismeretlen vizsgálóbizottsági tag ellen s őt a bizottságba ki nem nevezni: de a bizottságot nem szabad gyanúsítani, különösen nem tekintélyét aláásni annak, a ki a tekintélynek is őre az államban.¹ Az így jellemzett módozat minden jelentőségét veszti, ha az egyetemre a tanszabadság elvén áll s az állami vizsgák nem az egyetemre, hanem állami bizottságok körébe tartoznak, a mely bizottságokban a gyakorlat emberei vannak többségben. Az a vizsga pedig, a mely az egyetemre tartozik: a doctoratus annyira szakszerű tudományos jellegű, hogy csakis a szaktudós, a ki tudományának anyaga fölött uralkodik, ki annak controvers kérdéseit ismeri, lehet a vizsgázó, ki ezért is bizonyára örülni fog azon, hogy ha a doctorandusnak az övétől eltérő nézete van. Az önállóság, a sajátos álláspont az a doctoratusnak subjectiv feltétele s így nem merülhet fel ezen szigorlatnál „in verba magistri jurare“ alantas elve.

Még határozottabban kell állást foglalni mindkét miniszternek a leczkepezés elejtése mellett ajánlott azon tandíjosztaléki módozat ellen, a mely szerint az állam veszi át a tandíjat és azt a heti órák számának arányában osztja fel a rendes és rendkívüli tanárok közt, (természetesen az arányszámegység a rendkívülieknél kisebb, mint a rendeseknél). Minél több egy-egy egyetemi tanárnak heti óraszám: annál nagyobb a fizetése. E módozat felhívás a darabszám szerint dolgozó szabók analogiája szerint a heti órák szaporítására. Mily csinos verseny fejlődhetne ki ily alapon egyes egyetemi tanárok közt, különösen azok közt, kiknek nagy a családja s nem csekély az adóssága. Az egyetemi tanár óraadóvá degradálódna. Ily gondolat csak annak agyában keletkezhetett, ki hivatalnoki szemmel a hivatalban ülő órák száma szerint méri a szellemi munka értékét. Angliában vannak tanárok, kik évi néhány órára kötelezvék (pl. Müller Miksa ilyen volt)

¹ Erdmann E. az ő szellemes modorában (Akademisches Leben und Studium, 197. l.) az ily önző hallgatóról, valamint önző tanárról így szól: „Ein Professor, der einen durchlässt, nur weil derselbe bei ihm hörte, und ein Student, der bei einem Professor nur hörte, um durch das Examen zu kommen, haben sich nichts vorzuwerfen. Sie sind ein par nobile fratrum. Wenn in früherer Zeit es vorgekommen sein soll, dass einer, um Pastor zu werden, eine gräfliche Maitresse heiratete, so denke ich, hatte er gewiss nicht das Recht, über die Niederträchtigkeit des Grafen zu schelten.“

s Franciaországban olyanok, kik hetenkint 2—3 órát tartanak. Ezek részesülnek a tudományt értékeiben felismerő hatóság, az állam részéről a legnagyobb fizetésben. A tudományt, az egyetemi tanárnak tanulmányozásra indító személyiségét és annak hatását hossz-mértékkel, órák számával nem lehet mérni. Ha a hivatalnok az ő 6—8 napi óráját hivatalban eltöltötte s esetleg még azon fölül is dolgozik: úgy ő fizetési többletet is nyer. Az igazi egyetemi tanárnál az az egyetemi előadás egy-egy episod az ő tanulmányozása folyamatában, egy-egy lelki pihenő és ünneplő óra, a melyben örömmel és közvetlenséggel tanulmányozása eredményét és módszerét bizalmas hallgatói és hű munkatársai előtt előterjeszti. A tulajdonképi concentrált, teremtő munka otthon a laboratoriumban, a dolgozószobában folyik. Senki ezt a munkát nem látja, senki, csakis az igazi szakember képes azt igazán értékelni, csak az odaadólag hallgató és a tanárt lelkesülten követő egyetemi polgár képes annak értékét sejteni s körülvéle seregélyével külsőleg is honorálni! Hivatalnoki szempontot erre a munkára alkalmazni s azt a munkát adott órák száma szerint honorálni: ez a tudománynak, a tanulmányozásnak teljes ignorálása és merész profanálása.

A többi módok az egyetemi tanárt anyagilag teljesen függésbe kívánják hozni az állam kormánytól. Nem a hallgatóktól, azoknak a tanár tárgya és személye iránti érdeklődésétől függ a tanár jövedelme, hanem csak az állam kormányának jó akaratától; az egyeseké pedig főleg koruktól, szolgálati éveiktől, de a miniszternek belátásától s esetleg jóakaratótól is. Hogy az ily függés, hogy az ily czimleges recompensatio, hogy az ily egyenlőség mily végzetes az egyetemre nézve, mily sérelmes és igazságtalan ez egyes tanárookra nézve: erre különvéleményem tervezetében utaltam. Most a kritikai résznek végén csak még ezt az egy: „ceterum censeo“-mat akarom kiemelni: el kell törölni mindazt, a mi az egyetem törvényes alapjával, a tanszabadsággal ellenkezik s érvényre kell emelni minden irányban a tanszabadsággal adott követelményeket. Legyen az egyetem sui generis alkotmány, legyen az, a mi eredetileg, keletkezése idejében volt: a császári és pápai, vagyis az állami és egyházi hatalom mellett a harmadik világhatalom, a mely éppúgy az államnak, mint az egyháznak, a társadalomnak folyton megújító, életető ideális forrása.

Dr. Schneller István.

A TÉR ÉS A TESTTÖMEG AZ ÉPÍTÉSZETBEN.

— Első közlemény. —

I.

Az építészet mivoltáról igen sokféle a vélemény. E sokféleségben egyszersmind sok az ellentmondás. Megemlítek egynehányat, a nélkül, hogy akár az egyiknek, akár a másiknak helyességét, vagy helytelenségét vitatnám.

Vannak, kik egyáltalán kétségbevonják az építészet művészet voltát s mivel határozott rendeltetése és célja van, korlátoznak, szabadság nélkülinek mondják, kizárják a szabad művészetek közül, és egyáltalán nem tartják jogosultnak a tektonikától és kézművességtől való elválasztását.¹

Mások ismét tektonikai gondolatnak tekintik az építészetet, aesthetikai jelleg nélkül, matematikai, physikai és erőműtani összeköttetések eredményeként.²

Anyagiasnak, kötöttnek, szellem nélkülinek mondják, a matematikát és szerkesztést tekintik, mint létesülésének feltételét, de azért még az ilyen felfogásban is felmerül szinte tudattalanul, az épület és emberi testalkat közötti harmoniának a követelménye.³

Ez a harmonia, mely az ember és épület tömege és méretei közt kell hogy meglegyen, már sem nem matematika, sem nem dinamika, ez már érzés. S ez a kijelentés már majdnem úgy hangzik, mint a Leone B. Alberti-féle „concinntas universarum

¹ E. v. Hartmann, Aesthetik. I. Theil 461. és II. Theil 600. 1.

² Lamprecht, Deutsche Geschichte. 1904. I. Abth. II. Bd. 71. 1.

³ „Wirken Masolino's Baulichkeiten noch mühsam konstruiert, so ist bei Massaccio ungewungen das harmonische Verhältniss von Menschen und Räumlichkeiten erzieht.“ 1900. R. Muther, Geschichte der Malerei. I. 52.

partium¹⁴ és már azt mondja, akarva vagy nem akarva, mint az a felfogás, mely az építészetet és zenét, mint elvont, szabadon alkotó művészeteket egymás mellé állítja.¹

De ezen felfogás elismerése mellett is általános az építészetnek, hogy úgy mondjam, külső szemlélete. „A testtömegek művészeté”-nek tekintik s csak a külső tömeg megoldásában keresik a művészetet. „Az építész az épület szerkesztésének és díszítésének a művésze. Tehát két részből áll; szerkesztésből és díszítésből.” „*Le mérite et l'accord respectif des ces parties font la valeur d'un style.*”²

Mindezen vélemények, bár sokban eltérők, egyben megegyeznek. Az építészet fő jegyül tekintik annak anyagságát, testiségét, külső tömegét. Szemléletüknek csak ez képezi tárgyát s így ítéletüknek is csak ez képezheti alapját.

Ezzel ellentétben röviden csak azt a tényt akarom említeni, hogy az épület két részből áll, külsőből és belsőből, testből és térből. S hogy ez a tér az építészetnek nemcsak gyakorlati, de művészeti célja is; és hogy ez a belső, ez a tér az épület művészeti eredménye. Hogy milyen eszközökkel éri el ezt a tért, az teljesen mellékes, néha csak egy ponyva kifeszítésével, másutt a legraffináltabb összerakással, sőt legtöbbször szerkesztéssel, de ez még nem bizonyít az előbbi vélemény mellett, mert tér nélküli szerkesztés még nem építészet, de szerkesztés nélkül létrehozott tér igenis az.

S ez a tér, mely az építés eredménye, külön életet élő individuum. Individuum, mely eddig nem létezett, mely, mint határtalan, alakatlan valami része volt ugyan az abszolút térnek, de mint külön életet élő egyéniség akkor jó létre, midőn a végtelentől elkeritem és olyan lesz, a minőnek én akarom, méreteit, arányait, formáját, szóval mindazon tényezőket, melyekben élete és hatása érvényre jut, én határozom meg. Tehát magát az épület terét én teremtem és alkotom, midőn az abszolút tértől, melynek élettelen, szervesetlen része, elszakítom. És ezért az építészet nemcsak „teret alakító”³ hanem téralkotó művészet.

¹ Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. III. Band. 153. I. 5. Auflage. 1900.

² Camille Enlart, Manuel d'Archeologie française. Paris. 1902. I. 2. lap.

³ Raumgestalterin. Aug. Schmarsow. Das Wesen der Architektonischen Schöpfung. Leipzig. 1894.

De hogy egy tér-individuumot a határtalanságból elzárhasak, anyagra van szükségem, mely áthatlan s így megszakítja a tért: határt vet neki. Ez az anyag formátlan, nehéz, a föld felé törekszik. Kell hogy valami a földről felemelje; kell hogy valami gravitációját erővel ellensúlyozza s ez a valami a szerkesztés, melynek természetesen feltétele geometriai tudásunk. De ha ez így van, akkor az előbbi vélemények által előtérbe helyezett tektonikai gondolat háttérbe szorul és bár megmarad az építés egyik lényeges jegyének, de csak mint eszköz, mely mindig szolgálatában áll a tulajdonképeni célnek: a térgondolatnak.

Önként következik, hogy a tér; melyet alkotunk és a testtömeg, melyvel azt körülzárjuk, egymástól független nem lehet. Mindkettő három dimenziós, mindkettő feltételezi egymást s ezért mindkettőnek egyenlő, egymással összhangzatos kiképzése kell, hogy célja legyen az építészetnek. Hogy tér és térhatárok szerves egésszé egyesüljenek, hogy az alkotás ingere gyanánt ne szerepeljen térképzet és tömegképzet külön, hanem a két elem egy élő organismus egységes életét élje, hogy belsőben és külsőben, térben és testtömegben egyképen és egymást erősítően kifejezésre jusson.

Két ennyire ellentétes individuumnak, nehéz, tömeges anyagtestnek és csak dimenziókban és arányokban élő anyagtagadásnak összhangba hozatala maga művészeti probléma.

Ehhez járul még a „concinnitas” második esete, mely az emberi testalkat és annak tartózkodási helyéül rendelt épület között keresi az összhangzatos kapcsolatot.

És ezt az összhangzatos kapcsolatot keresi némcsak az emberrel általán, de az emberek egy bizonyos közületével, a melynek használatára készül és melynek három kiterjedésbeli igényeihez alkalmazkodik, a mint azok korszakokonként változnak. S így az építészet, midőn téralkotási feladatokat old meg, a maga idejébeli ember és társadalom képét is visszatükrözi.

Az ember testalkatában az egész mindenségnek mértékét állandóan magával hordja, tehát a térbeli három kiterjedését is. És a mint az emberi testalkat nem változik, éppen úgy nincs változásnak alávetve a térbeli három kiterjedéshez való viszonya sem. Mégis az építészet-történet azt mutatja, hogy az ember-alkotta térnek majd az egyik, majd a másik dimenziója válik

uralkodóvá s így a tér más és más jelleget ölt.¹ Ennek oka az ember szellemi és physikai életének és szükségleteinek alapján kialakult kor izlés, mely természetesen fejlődik és változik.

Ezekből következik, hogy az építészet fejlődése nem egyéb, mint a belső tér három dimensiós méreteinek, arányának s a külső tömeghez való viszonyának, a külső tömeg vele való egyezkedésének az ember physikai és szellemi életének alapján való folytonos átalakulása.

Ez a fejlődés folyton emelkedő vonalat mutat, megszakítás nélküli és következetes. Nincs benne visszaesés és időközönkénti hanyatlás, mint az ember művészeti tevékenységének más ágai-ban. Minden vívmány, melylyel az ember leleménye az építészetet gyarapította, állandóan érvényben marad, egy népről a másikra száll, nem vész el, úgy hogy a téralkotásbeli haladásnak megszakítás nélküli folyamata konstatálható.²

A fejlődés ezen szükségszerűségének oka, úgy hiszem, éppen az a megszakíthatlan és megtagadhatatlan kapcsolat, mely az ember és lakóhelye között fennáll. És ezen kapcsolatból keletkezett arány-megegyezések s arány-összeegyeztetések örök érvényűsége.

*

Dolgozatomnak célja az említett két „concinnitas” közül az egyiket, a tértömeg és a testtömeg egymással egyezkedését, egymás melletti életét, majd együttes életét figyelemmel kísérni, tekintettel azonban a második „concinnitas”-ra, az emberi testnek és arányainak az építészet fejlődésére gyakorolt hatására.

II.

Megállapítva azt, hogy az épületnek a tér leglényegesebb jegye, szükséges, hogy tisztába jöjjünk a téralkotás fejlődésének föltételeivel.

Az ember téralkotó képessége lassan fejlődött.

A tudomány meggyőző részletességgel kiderítette, hogy az ember évezredekig tartó kezdetleges állapotban élt, nem volt

¹ Aug. Schmarsow. Ueber den Werth der Dimensionen im menschlichen Raumgebilde. 1896. 60. l.

² Gustav Ebe. Architektonische Raumlehre. I. Band. 4. l. 1900.

önmaga készítette lakása, szabad ég alatt tartózkodott és barlangokban keresett menedéket.

De ez nem elég. Maga az építészet, mely ily későn keletkezett, sem volt kezdetben az, a mi ma. Az egész ókori építészetben, mely ismét több ezer évre terjed, nem találunk az épületeknél művészileg kiképzett, nagyobb méretű belső teret. Az egész ókori művészet még csak a külső szemlélet, a tértelenség álláspontján van. Még csak a testtömegek művészete.

Mindez a téralkotó képesség lassú fejlődését bizonyítja. Keressük ezen lassú fejlődés okait.

Az építészet téralkotásának két föltétele van. Egyik maga a térképzet. Mert hogy valamit tudatosan létrehozassak, kell hogy arról a valamiről bárminő szemlélet útján képzetet szerezzem legyen, s hogy ez a képzet utánzásra izgassa képzeletemet. A másik föltétel gyakorlati természetű. Kell hogy bizonyos munkai jártassággal bírjak, hogy bizonyos anyagi eszközeim legyenek a térképzet megvalósítására. E kettő föltételezi egymást, a közöttük fennálló belső kapcsolat szétbonthatatlan. Bármelyiknek elsőbbségét vitatni hiába való, mert miként térképzet nélkül az anyag megmunkálásában szerzett legnagyobb járatosságot sem fordíthatja az ember téralkotásra, éppen úgy nem zárhat körül teret, ha nincsenek hozzá eszközei.

A kérdés csak az lehet, hogy e két tényező közül, melyek mindig együtt járnak, melyiket gyakorolta az ember először tudatosan? Melyik e kettő közül az az elem, mely az emberi fejlődés kezdetlegesebb fokán is prosperálhat, mert könnyebben megszerezhetők a föltételei?

Az anyag létező valóság. Érzékeink körébe esik. A legkezdetlegesebb állapotban is van képzetünk róla, mert szükség-szerűen érintkezésbe lépünk vele. Mi magunk anyagi individuumok vagyunk s így az anyagi individuumok nagy csoportját, mely körülvesz, már rokon tulajdonságaiknál fogva is figyelemre méltatjuk. Foglalkozunk velük. Használhatóságukat észreveszszük és kihasználjuk. S így ezen az alapon spontán kezdődik és fejlődhetik a vele való bánás és megmunkálását könnyítő gyakorlat.

Lássuk, így van-e ez a térről is? A tér, mint anyagi konkrét valóság, nem létezik. S ez maga elégséges ahhoz, hogy szemlélete nagyobb szellemi munkát követeljen, mint bárminő anyagi individuumé, mely a maga testi valóságában előttem áll

s két érzékemmel szemlélhető. A tér-szemléletnek alapja csak a testek közötti távolság lehet. De ez a testek közötti távolság csak dimenziókat ad. Lássuk, hogyan viselkednek érzéklő szerveink e dimenziókkal szemben. A testek érzéklésére két szervünk szolgál, a tapintás szerve és a szem. Itt anyagtalan távolságokról lévén szó, a tapintás szerve elesik és marad csak a látás. De a szem nem egységes egészet lát, csak pontokat, a melyek sokszorosítás s bizonyos pszichológiai munka lefolyása által adnak csak síkokat. A szem így eléggé könnyen tudomására jut a síkdimenzióknak. Ellenben másként van a mélységi kiterjedéssel. A mélységi kiterjedés mindig beleolvad az optikai síkba s bár elrajzolódások által elárulja magát, de csak olyan tárgyaknál, melyeket eleve ismerünk. Ismeretlennél a rövidülés mit sem jelent, mert nem tudjuk igazi méretét s így rövidült mérete nem árul el semmi különbözést.

Így állván a dolog, a harmadik kiterjedés még testeknél is, hol a szemlélésre több az alkalom, több tapasztalást, többszörös szemlélést és komplikáltabb lelki munkát követel.

Fokozottan áll ez a térnél, melynél a szemlélés lehetősége minimális. És a melynek lényege éppen ez a harmadik kiterjedés.

Meg volna könnyítve térszemléletünk, ha a természet e szemlélés alapjául szolgáló határolt tereket készen adná, úgy hogy a térdimenziókat a határokon, mint érzékelhető testeken szemlélhetnők. De a természet ilyen testektől határolt minden dimenziójában meghatározott teret nem ad.

Felmerült az a vélemény, hogy völgy, hegyszakadék s egyéb földalakulások természetnyújtotta alkalmak a tér szemlélésre.¹ Ez a kijelentés azonban kétséget szenved, mert e földalakulások nem minden oldalról határoltak, mihelyt hozzáférhetők s így minden dimenzióknak a szemléletére nem adnak alkalmat. S minél teljesebb a határoltságuk, annál kevésbbé szemlélhetők, mert annál kevésbbé világítottak. Előfordulásuk sem annyira gyakori, általános, hogy egy ily nehezen meginduló szemléletnek kellő alapot adjon.

Különben is, ha a térszemléletre az alkalmat a természet készen adja s így a térképzet megszerzése különösebb munkába nem kerülvén, már kezdetben lehetséges, nem valószínű, hogy

¹ Schmarsow, Das Wesen der architektonischen Schöpfung. 1894. 3. l.

ez esetben a meglevő térképzet évezredekig inproduktív maradhatott volna.

Ez az évezredes tértelenség csak úgy lehetséges, ha az emberiségnek nem volt képzete a térről. Ha a térképzetet egy olyan szemlélés előzi meg, melyre nincsen meg a kellő alkalom s így a kezdetlegesség eszközeinél többet követel. Ez az eset forog itt is fenn. Minden oldalról határolt tér a természetben nincsen, nem érzékelhető, képzetet nem szerezhettek róla. De képzet nélkül létre sem hozhatom. S így egy kérlelhetetlennek látszó circulus vitiosus áll elő, mert magamnak kell zárt teret létrehoznom, hogy szemlélhessem, de viszont szemlélnem kell, hogy létrehozhasam.

Van azonban egy körülmény, mely megoldhatóvá teszi ezt a kérdést. És ez: hogy tér létrejöhet a nélkül, hogy az emberi alkotás célja lenne.

Midőn az első ember az első tartózkodási helyet tákolta össze magának, minta után dolgozott. Mintája természetes lakóhelye, a barlang lehetett, de ez a barlang, a mennyiben tér is, az első embernek nem jelentett teret. Csak védelmet jelentett. S midőn épít sem tesz egyebet, minthogy önmaga hozza létre ezt a védelmet. Teret nem ismer, teret nem is akarhat tehát, csak határokat akar, falakat, melyek áthatlan testek s melyeken az ő ellenségeinek hatalma megtörik. De ezek a falak, mihelyt őt minden irányból védik, határolják, szükségképen tért zárnak körül. Ez a tér öntudatlan. Nem önmagáért jött létre, az alkotó akarásban szerepe nincs, de utóvégre mégis csak tér, lehet, hogy minimális, hogy helytelen arányú, de mégis tér. És bármilyen is e tér, megadja az alkalmat a térszemléletre.

Az ember nem használja ki ezt az alkalmat. A térszemlélet ezen az alapon sem indul meg korán. Az ókori művészet csak testeket lát, csak testekben gondolkodik, a testek formáit fejleszti és arányait fokozza. De a fokozott arányú testi tömeggel együtt jár, bár még öntudatlanul a nagyobb-nagyobb tér. Igaz, hogy ez a tér csak mellék termék és az ember eleinte észre sem veszi. Nem értékeli kellőképen, úgy hogy, bár hatalmában van minden eszköze a haladásnak, évezredekig egy állásponton vesztegel. De a testtömegek fokozásával fokozódik ez a tér és mindig inkább felhívja a figyelmet önmagára.

Igy az ember maga-magát vezeti a tér felé, önmaga alko-

tásain kezdi szemlélni a teret, önmaga kellett hogy létrehozza, mielőtt képzete lett volna róla, hogy öntudatlanul megalkossa, mielőtt tudatosan alkothatta volna.

És ez a körülmény mindent megmagyaráz, ebben megvan a terművészet lassú fejlődésének az oka is. Mert a terművészet minden külső segítség nélkül, csupán emberi alkotások alapján kellett hogy meginduljon. Ezek az alkotások a tértelen építészet korába esnek és öntudatlan terek voltak.

A tértelenség álláspontján van az egész ókor.

Az egyiptomi gúla a legnagyobb negatívja a térnek. Óriás méretű, szabályos mértani test. Egységes tömeg, mely hatalmas arányaival minimálisan kicsiny kamrát határol. Ennek az óriás masszív tömegnek aránya ahhoz a kis fülkéhez, melynek határát képezi, kellőképpen jellemzi az egyiptomiak építészetének művészi felfogását.

Ez a felfogás nyilvánul az egyiptomi templomban is, mely már élőknek, sőt sokaságnak szánt épület, megköveteli a mozgás lehetőségét és kínálkozó alkalmat ad a térképzésre. De az emberben nincs meg a hajlandóság, hogy ezt az alkalmat kihasználja. A teret, mely a hatalmas arányú határok felépítése által létre jön, nem tudja érvényre juttatni. Teleállítja sűrűn oszlopokkal. És ezen oszlopok, mint egyes formák, mint létező concret anyagi individuumok, előtérbe lépnek és teljesen feldarabolják a teret, úgy hogy az, bár minden alkalma megvolt a monumentális kifejlődésre, teljesen elvész.

Ugyanezen az alapon áll a görögök legtökéletesebbnek vallott építésze is. Ez sem építészet a szó mai értelmében, mert nincs tere. Átveszi az egyiptomi építészet egész hagyományát és átveszi annak művészeti elvét is, a tértelenséget és nem tesz egyebet, mint a legnagyobb tökéletességre fejlesztett egyes formákat állítja egy oltár köré.

Az ember művészeti tevékenysége és munkai készsége már nagyobb terrenumot követelne s mivel hogy ez nincs meg neki, teljes erejével a formákra veti magát s el is éri azokban a legnagyobb tökéletességet, mely elérhető. Ez után már ily irányban nem következhetett semmi, mint a hogy nem is következett. Egy új elem szükségessége áll elő, mert az építészet a görög templomban holt pontra jutott. Ez a szükségesség volt talán az oka annak, hogy az építészet észre vette a teret és feléje fordult.

Az első művészetileg kiképzett tér, jelentéktelenebb kísérletek után (Mykenae, Etruria), a római építés eredménye: a Pantheon. A teret tudatosan, önmagáért létesíti s úgy bánik el vele, mint köbtesttel, mint anyagi individuummal. Egymással egyenlő dimenziókban valósítja meg, tudatosan tagolja és főterét mellékfülkékkel kiemeli.

Ha a Pantheon nagyszerű térhatását tekintetbe vesszük és azt a mérhetetlen haladást, melyet történeti előzményeihez képest mutat, nem látszik oly csodálatosnak a tér lassú fejlődése és az, hogy csak a Kr. u. II. században épülhetett egy Pantheon. Hogy csak ekkor, ennyi évezredes tengődés után lett az építészet azzá, a mi: — terművészetté.

Mindig inkább tudomására jön az ember a térnek, mindig inkább örül neki, mindig inkább alkotásra izgatja képzeletét. Az anyag dimensionális fokozása átmegy a térre, mindig nagyobbat és nagyobbat akar. Nagyobbat annál is, mint a minőt munkai készsége létesíteni képes. És ez a fejlődő, meg nem állapodó művészeti akarat, mely most már megtalálta a teret, mindent meg akar valósítani s nemcsak minden lehető eszközt felhasznál, de magának új eszközöket is teremt. Úgy hogy vannak művészeti korszakok, midőn a térgondolat valósággal a szertelenbe visz.

Az ilyen térakarással természetesen együtt jár a technika fejlődése is. Míg vannak korszakok, hol a munkai készség kinálkozó eszközeit figyelembe sem véve, technikailag jelentéktelenebbet alkot. Éppen ezt fő érvenek találok a föntemlített felfogás ellen, mely az építészet fejlődésének okát tisztán technikai körülményekben keresi. Mert a művészeti akarat, hol nem veszi igénybe a rendelkezésre álló munkai eszközöket, hol pedig semmi eszköz nem elég arra, hogy érvényre juttassa önmagát.

Hogy egyebet ne említsek, ott a csúcsíves építés kora, midőn a fejlődő, magasba törő művészeti akarat megteremt magának egy egészen új rendszert. És a mai kor, hol a legnagyobb strukturai hatalom, a vaseconstructio a legszeretlenebb térgondolatokat hívna, hivatgatná, de azok ott nyugosznak még valahol a Nirvana ölében és mi jámboran építünk csúcsíves országházak, csúcsíves templomokat.

III.

Az épület testtömegének alakulását és fejlődését megelőzőleg tárgyalásra kívánczik az anyag, mely az épület tömegének megvalósítója. Ezen anyagok különbözők s anyagi sajátágaiknak összessége egy erőt eredményez, mely bizonyos formákra törekszik. Ez az anyag formaereje mindig befolyásolja a művészeti akaratot. Fokozottan áll ez az építészeti akaratról. Nemcsak azért, mert az építész a legsúlyosabb anyagot legnagyobb tömegekben használja fel, hanem azért is, mert a tömegek anyagsága és nagysága teszi lehetővé a testtömeg életét, ez kifejezésének fő eszköze.

Az építész a természetnyújtotta minden anyagot s ezeknek megfelelő emberi munkát felhasznál a maga céljaira s ezért a munka és anyag szempontjából legsokszörűbb és legegyszerűsebb művészet. Ezen sokféle anyagnak bizonyos sokféleség kell hogy megfeleljen a kifejezésben. E sokféleségből használatuk régiségénél és általánosságánál fogva, valamint megmunkálásukból folyó formai consequenciák szempontjából fa és kő külön tárgyalást igényelnek. E kettő az építészeti fő anyaga s vezérszerepet visznek a fejlődés történetében.

A fa és a kő anyagi állományuk szerint nagyban különböznek egymástól. Súlyuk, halmazállapotuk, természetadta alakjuk, más és más feldolgozást követelnek. Más anyaghalmaznak és más feldolgozásnak természetesen más forma az eredménye. Ennélfogva a két anyag közötti nagy különbség arányában nagyra kell lennie a két anyagból létesített formák közötti különbségnek.

Ez a nagy formai különbség tényleg fennáll és látszólag feljogosít arra, hogy határokat vonjunk a két ellentétes anyag formai eredménye között és ennek alapján két rendszert állítsunk fel, melyek egymást kizárják. Olyan két rendszert, melynek minden lényeges jegye határozott okozati összefüggésben van az anyaggal, melynek formaerejéből született: a fával és kővel.

Erre a különbségre és erre az exclusiv megkülönböztetésre támaszkodik az a vélemény,¹ mely szerint pl. az egyiptomi épí-

¹ Georges Perrot, Histoire de l'art dans l'antiquité. I. L'Égypte. 1882. Paris.

tészet horisontalitása, oszlopai és ornamentikája oly szoros kapcsolatot tüntetnek fel a fával, hogy ezen kő- és téglapületeknél fel kell tételeznünk egy anyagcserét, mely, nem tudni mely időben, de a fejlődésnek magasabb fokán következett be, midőn már a fából való építésnek, mint monumentális építészetnek megállapított formái voltak.

Ezzel kapcsolatosan szeretnék megjegyzést tenni dolgokról, melyeket ez a felfogás nem vesz tekintetbe.

„Minden anyagban van egy erő, mely formára törekszik.“¹ Vagy kevésbé elvontan beszélve, minden anyag halmazállapota, megmunkálásának módja és eszközei bizonyos formákat determinálnak, bizonyos formáknak kedveznek. E szerint van tehát az anyagnak formaereje, de a forma, mely az anyagból létrejön, csak akkor volna az anyagi formaerőből egyenesen levezethető, ha létrejöttének ez volna egyedüli oka, ha kialakulásában semmi más nem hatott volna. Van ilyen eset is. A kristályosodásnál például tökéletesen érvényre jut az anyag formaereje és kívül semmi más. Az így létrejött forma szükségképen az anyag formája.

A művészetben azonban az anyag formaereje soha sem lehet ennyire szabadjára hagyva, mert a művészet fogalma emberi tevékenységet feltételez, mint a jelenség létesítő okát. De így a létrejött jelenség sem lehet az anyag tiszta formája, mert az anyag formaereje nem juthat korlátlanul érvényre, meg kell hogy alkudjék egy vele szemben álló erővel. Ez a művészeti akarat, a művészeti alkotás leghatalmasabb tényezője. S éppen ezért az anyag művészi megmunkálásával nyert eredmény nem pusztán az anyag egyéni formaerejének eredménye, hanem annak és az én művészi akaratomnak az eredője.

A művészi akarat azonban ellentétes sajátágokkal bíró anyagoknál is lehet ugyanaz. Ez esetben már nem lehet ellentétes eredményről szó, csak nuancebeli különbségről, melyben az anyag formaereje, mint kisebb erő érvényesül. Lehet azonban ez a művészeti akarat egyenlő, vagy ellentétes anyagoknál is különböző; s ekkor természetesen, az eredménynek is különbözőnek kell lennie. Mint a hogy különböző is. De ezt a különbséget egyedül az anyag formaerejére visszavezetni nem szabad.

¹ Heinrich Wölfflin, Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur. München, 1886. 17. l.

És így az a körülmény, hogy az anyag formai ereje tisztán kifejezésre nem juthat, sőt hogy a művészeti alkotásban rendesen még csak nem is praedominans elem, erős kifogást emel az ellen a vélemény ellen, mely exclusiv határt von különböző formák között s a köztük fennálló különbséget mint ellentétes anyagok eredményét tekinti s erre az anyagbeli különbségre állít fel két különböző építészeti rendszert.

S mivelhogy erre a szigorú megkülönböztetésre az egyiptomi építészet adott alkalmat, maradjunk meg az egyiptomi építésznél és vizsgáljuk azokat a formákat, melyek ezen építést, mint fa-építészetet jellemzik és melyek a fával összeköttetésbe hozhatók.

A vizsgálatnak eredménye a következő:

Az egyiptomi építészetnek előbb említett formái: horizontális, oszlop és ornamentum igenis kapcsolatba hozhatók a fával. De nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a fa nemcsak építőanyag, sőt elsősorban nem építőanyag, hanem növény. (*Arbor, lignum.*) Mint anyag és mint növény teljesen külön életet él. Ellentétes sajátságokkal bír és különböző formákat eredményez. Ezért tehát ha meglevő formákban visszamenőleg keressük a fát, két momentumot kell szem előtt tartanunk, nem pusztán az anyagét, de a növényét is és különbséget kell tennünk, még pedig éles különbséget, a kettő között.

A fa, mint anyag, szilárd halmazállapotú, aránylag csekély súlyú, könnyen megmunkálható állomány, formailag kialakult típusa a fatörzs, melynek meg nem határozott arányú, de erősen uralkodó dimenziója van. Összetartó ereje is e dimensio irányában érvényesül.

A fának, mint növénynek, uralkodó dimenziója a magasság. Második énünk, melynek vertikális tengelye párhuzamos a mi tengelyünkkel, melynek koronája van, lába és törzse, mely éppen úgy áll a földön, mint a hogy mi állunk és éppen azoknak az erőnek kifejezője, melyek bennünk élnek. Sőt éppen annak a vertikális erőnek kifejezője, mely minket az állatok közül fölemel. Arányainál, magassági kiterjedésénél fogva testünknek rokona. Hozzánk közel áll, képzeletünket izgatja, hogy önmagunkat és erőnket vele helyettesítsük (oszlop), felhívja figyelmünket részleteire, melyek mint lomb, levél, virág, gyümölcs más alakú növényeknél is feltalálhatók s állandóan befolyásolják, utánzásra izgatják képzeletünket (*ornamentum*).

Ha ezt a kettős szempontot beviszszük az egyiptomi építési formai vizsgálatába, úgy e két ok hatásaként két eredmény fog mutatkozni. Vagyis a fával kapcsolatos formák kapcsolatosak lehetnek a fával, mint építőanyaggal és a fával, mint növénynyel.

A fából, mint bizonyos halmazállapotú anyagból folyó formák, majdnem szükségszerűen állanak elő. Ha adva van két fal és adva van a fa, mint a befödés anyaga, nehézség nélkül kínálkozik ezen anyag természetes formája, a fatörzs, hogy a két falon keresztbe fektessem. Hogy ezt megtegyem semmi sem gátol, s ha megteszem, kész a horizontális befödés, mely a fa jegyében született és a fával, mint anyaggal, örök elválaszthatatlan kapcsolatban él: más anyagba át nem vihető. Szükségképeni formája a fának, másban nem keletkezhetté és viszont más sem keletkezhetté volna a fából.

Ekként megállhat az a vélemény, hogy a hol horizontális befödést találunk, mint például Egyiptomban is, következtetni lehet arra, hogy ezen épületek befödési anyaga fa volt. De csupán csak arra, hogy az épületet fával fedték. De fa-tető még nem fa-építés.

A fának formaisága és formaereje, mely itt kivételesen majdnem korlátlanul érvényre jut és a művészi akarást is irányítja, nem nyilvánkozik meg másban, csak a befödésben. És itt Egyiptomban még ez a befödés sem mond annyit, mint különben, mert oly csekély a távolság a támasztékok között, hogy a fa alkalmazásának szükségszerűsége megszűnni látszik. Sőt meg is szűnik, a mire elég bizonyíték az, hogy az egyiptomi épületek kövel voltak fedve.

De ez a körülmény ismét nem bizonyít a fa ellen, mert ennek a befödésnek azért természetes anyaga a fa, abban is született, a kö természetének nem felel meg, s csakis kivételes esetekben — mint itt is — valósítható meg köben.

Ezzel a formával ellentétben a kövel való befödés szükségképeni formája a boltozás.

Itt nehezebbnek mutatkozik a problema. Egy anyagtest fölemelése helyett ezrek föntartása, két ütköző pont helyett számtalan, két egymásra merőlegesen ható erő helyett minden egyes ködarab gravitációjának és súlyának kihasználása, egybeszerkesztése egy megbonthatatlan egészszé, melynek minden egyes alkotórésze functionál, sőt melynek minden egyes alkotórésze nélkülözhetetlen.

Ez a boltozat a kövel való befödés módja és formája, mely a kövel mint anyaggal s mint halmazállapottal elválaszthatatlanul összekapcsol.

A két építőanyag tehát, fa és kő, az épület befödésének két formáját hozza létre. Ezek a formák szükségszerűek, meghatározza őket a befödés mibenléte és az anyag. A művészeti akarat kevésre képes velük szemben, mert ezek a formák az anyagból és az anyagért jöttek létre és az anyag milyensége miatt jöttek olyanul létre, mint a milyenek. Formák, melyeket az anyag önmaga csinált magának az érvényesülésre, majdnem az az anyagbeli meghatározottság, mint a kristályosodásnál. És a mint e két anyag egymástól különbözik, ugyanazon arányban tér el egymástól a befödés két formája is.

A horizontalis a legkezdetlegesebb módja a befödésnek, egyszerű, minden nehézség nélküli, de egyszersmind fejlődésképtelen. Anyagi határozottsága a legnagyobb. Egyenes vonalú s így formailag mindig ugyanaz, változatosságot nem enged meg. Még a méretek irányában sem mehet előre, mert az építőfa magasságának átlagmérete határt vet neki. A térnek sem dimenziók, sem formák szempontjából nem kedvez s így a munkaerőt a testtömegre és részleteinek kifejlesztésére irányítja. Ennek a következménye az, hogy a legnagyobb formai tökéletesség és formai tisztaság, a legtudatosabb és legtartalmasabb formák éppen ott jöttek létre, a hol ez a horizontalismus a legkérelmezhetlenebb: a görög építészetben.

A másik befödési mód, a boltozás, jóval későbbi, complicáltabb, megszerkesztése fokozottabb statikai tudást kíván. S így keletkezése sem oly könnyen ment végbe, mint a fával való befödés; de azal szemben van egy nagy előnye, az, hogy fejlődésképes, anyagilag kevésbé meghatározott s így tág teret hagy a művészeti akaratnak, alakítható és fokozható. Fejlődése lassú, ezredeket betöltő, de az eredmény is, melyet elér, hatalmas. Az ókor már kimerült művészetének megadja a fejlődés lehetőségét és a fejlődés irányát, az épületnek a formai sokféleséget és főképen hatalmába adja az építészetnek a tért.

A fa mint anyag az egyiptomi építésben csak a horizontalis befödés formáit eredményezte, a többi forma, melyet a faépítésből vezetnek le, a fával, mint növényvel kapcsolatos s annak utánzásán alapul.

Ezek a formák is kétfélék. Első a támaszték típusa, az oszlop, a fával való testi rokonságunk eredménye. A fának természetes formája, melyet mint a mi helyettesünket állítunk oda, hol erőnkre volna szükség. A formát képzeletemnek a növény adja s a fa mint építőanyag hozzájárul utánzó tevékenységem érvényesüléséhez, mert a formát, mely mint képzet bennem él, készen adja.

A második az ornamentum. Ez a növény részletformáinak utánzása, hiányzik belőle minden statika és hiányzik mint létesítő erő az anyag akarata, ez pusztán utánzás és gazdagságra való törekvés. A növényvilág hatásának az eredménye.

Lássuk külön mind a kettőt. A támaszték típusa, az oszlop, fával kapcsolatos forma tehát, de nem a fa-építés szükségképpen eredménye, hanem természeti, utánzott forma; melynek a fa-építés kedvezett ugyan, de melynek létesítő oka nem a fában mint halmazállapotban, de a fában mint testben s mint élőlényben kereshető.

A fa uralkodó dimenziója, arányai s részei bizonyos egyfűtérzést ébresztenek bennünk, mert a mi uralkodó dimenziókkal, arányainkkal és testrészeinkkel rokonok. A fa magasságában mint uralkodó dimenzióban kifejezésre jut egy erő, mely a nehézkes anyagot a földről felemeli és verticalis tendenciájú. Az emberi testet az állati testől éppen ez az erő különbözteti meg s éppen ez az erő lényeges jegyünk, ezért hat ránk a fa mint test, mint velünk rokon tendenciájú tömeg oly erősen s azért állítjuk ennek majdnem szükségképpen következményeként oda, hol a mi erőnkre volna szükség, hol legszemmeláthatóbb a verticalis erő, a verticalis támaszték szüksége.

Különös, ha egy oszlopos épületet látunk, az összes statikai munkát az oszlopokba tesszük át, az oszlopokba látjuk bele, mert az oszlop mint külön külön határolt, zárt, tendentious tömeg, jobban kifejezésre juttatja az erőt, melyet képvisel, mint a megszakítás nélküli faltömeg. És ez azért van, mert minden erő megismerésüknek magunkat érezzük és velünk s a mi erőnkkel a falnak csak anyagi, míg az oszlopnak formai sajátosságai is rokonok.

És ezt a formai rokonságot az oszlop a fától örökölte, mivelhogy az oszlop semmi más, mint a természetből kiemelt

és az épület statikájába beleállított fatörzs. Erre vall egész lénye és ez tagadhatatlan. Csakhogy itt distinguálni kell. Az a fatörzs oda van állítva, mint forma és nem mint anyag. Oda van állítva azért, mert velem való testi rokonsága elhíveti velem, hogy el tudja végezni azt a munkát, a melyet ugyanazon a helyen nekem kellene elvégezni. de nem azért, mert fából van. Ehhez semmi közöm. Sőt a forma mindvégig megfelel, mert velünk rokon és minket helyettesít, de az anyag nem elégít ki, mert nem elég súlyos, nincsen elég ellentálló képessége, pusztulásnak van kitéve, arányaiban meghatározott és nem meghatározható. És éppen ezért annak a fatörzsnek, melylyel először megtámasztottam egy kunyhó fedelét, a későbbi fejlődés megtartja formáját, de szükségképpen megváltoztatja anyagát és felcseréli egy alkalmasabbal. De ez nem ugyanazt jelenti, a mit az előbb említett anyagszere, mert ez nem tételvez fel monumentálisá fejlődött fa-építészett. Ez csak egy formát tételvez fel, mely testiségemet és erőmet kifejezi. Hogy mi ennek a formának természeti anyaga, az az én együtérzésemnek mindegy s így közömbös arra a formára nézve is, melyet éppen ez az én együtérzésem állít be az épület statikájába. Mert az építészettnek úgyis megvan a maga anyaga, melyben gondolkozik s az már a legtermészetesebb, legspontánabb valami, hogy minden anyagtest helyébe, mely kevésbbé felel meg, odaállítsa a maga legalkalmasabb anyagát, a követ. És éppen ezért az oszlop természeti anyagából, a fából, szükségképpen át kellett hogy menjen a köbe, akár szolgált mint fa előzőleg támasztékul, akár nem, mert az oszlop keletkezésének föltétele nem a fa anyaga, de a fa növényi formája és velünk rokon testisége.

Hogy mily közvetlenül a természetből, a mi utánzási ösztönünköl és testi együtérzésünköl jött létre az oszlop, tekintet nélkül természeti anyagára, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy ott, a hol fa nincsen, hol az építészett minden ízében téglá és magán viseli a téglá minden jellegét, hol sem monumentális, sem részletforma nincsen, mely a faszerkesztésből származhatott, mert faszerkesztés itt sohasem volt — oszlop még itt is van.

Heuzey Découvertes en Chaldée című művében közöl négy oszlopot, téglából vannak felrakva s maga a felrakás, mely a legraffináltabb módon fokozza az összetartást, melyet az anyag

természete megtagad, bizonyos jártasságot és gyakorlatot bizonyít. Különböző formájú és nagyságú köveknek olyatén összerakása ez, hogy a sok kis arányú részlettest együttesen egy nagy tömeg életét élje s egy egységes nagy tömeg ellentállását fejtse ki. Ehhez tapasztalati úton nyert tudás volt szükséges. S bár ez az eljárás geometriai — más nem is lehet — s bár az oszlop meglevő formája, közvetlen kinövése a földből — lábazat nélkül — szintén geometriai eredetre vall, mégsem hiszem, hogy az oszlop geometriai úton keletkezhetett volna. Szemléletünk előbb kellett, hogy meginduljon, mint geometriai fogalmaink constatálása, nemcsak azért, mert kezdetlegesebb, de azért is, mert annak föltétele. Utánzási ösztönünk is régiebb, mint tudományunk. S így az oszlop növényi eredete valószínűnek látszik ott is, a hol előállítását pusztán geometriai eszközökkel lehetséges, a hol soha sem voltak abban a helyzetben, hogy a föld építőfát szolgáltatott volna, csak agyagot és mindig agyagot.

Ez a legrégibb, a mit fölfedeztek. Későbbi időkből vannak assyriai domború műveink oszlopos épületekkel, de ezek már abból az időből valók, midőn Mesopotamia Egyiptommal érintkezett.

És ezek az egyiptomi művészet hatását eláruló domború művek a bizonyítékai annak, hogy oszlop-befüddés és ornamentum eredete más és más forrásra vezethető vissza.

A befüddés az anyagból egyenesen és szükségképen következik. S így az anyaggal együtt jár, más anyagba át nem vihető.

Az oszlop létesítő oka a fa testi formája, mely velünk rokon. Ez is szükségképen következik, de nem az anyagból, melyben én készítem, sem az anyagból, melyben él, hanem az én testiségemből, az én formáimból, melylyel a fa sajátságai rokonok s így végelemzésben nem is a fa az oszlop létesítő oka, hanem én magam, az emberi test, és az ember azon saját-sága, hogy a testi formákba belelátja a maga anyagi életét, és a tárgyakat azon sajátságaikban látja, melyek velünk közösek. A fa mintegy csak közvetítő, csak átmenet, köztem élő lény, és az oszlop holt formája között.

S innét van az, hogy oszlop mindenütt keletkezik, a hol ember él, s a hol ember testtömegekkel dolgozik; tekintet nélkül ezen tömegek anyagára. És ezért van az, hogy itt is,



mihelyt a fának mint rokon formának szemlélete megindulhatott, használatossá lett az oszlop.

A harmadik az ornamentum. ennek oka pusztán a díszre és gazdagságra való törekvés és az utánzási ösztön, hiányzik belőle minden statika. Hiányzik az anyag formaereje és a testi rokonság, mely az ösztönt fokozza és az utánzást determinálja.

A forma, melyet létrehoz, függ mindenesetre a formáktól, melyeket utánoz. Hogy milyen formákat utánoz, azt meghatározni nem lehet. Valószínűleg azokat, melyek hozzá legközelebb állanak, s melyek legélénkebben érintik és utánzásra izgatják képzeletét. És ezért a növényi formák, mint formák, nem szűkségképen és nem mindenütt hatnak. Hogy hol és mily mértékben hatnak, az függ mindenesetre a növényzettől, az ember életmódjától és főképen dispositiójától.

Elefánt Olga.

(Vége köv.)

NATORP PÁL PAEDAGOGIAI RENDSZERE.

— Ötödik közlemény. —

Az ember aktivitását, a jelen állapotból egy jövő állapotra való irányulását *tendentiának* nevezhetjük. Azon fok szerint, a mely mértékben ez a tendentia nekünk tudatosná válik, különböztetjük meg az *aktivitás* fokozatainak sorozatát, a melynek legalacsonyabbját tehát a tapasztaláshoz legközelebb állót mi *ösztönek*, vagy *vágyakozás*-nak nevezzük.

Ha az érzékek megkülönböztető jegyét *praesens*-ben, a *most* és *itt*-re, azaz a határozottan megjelölt idő és térbeli ponthoz való lényeges vonatkozásában látjuk, akkor ez a sajátos jegy a tendenciát a maga ösformájában illeti meg, azaz nem annyiban, a mennyiben az a végtelenre utal, hanem a mennyiben az előbb a közvetlen „adott”-ban, a jelen élmény által közvetlenül elérendő, tehát a közvetlen tapasztalásban jelenlevő *tárgyban* találja a maga célját, azaz mint a legközelebbire irányuló válik tudatosná.

Ez az aktivitásnak az első foka, rangszerint a legalacsonyabb, egyúttal azonban egy a végtelenbe nyúló fejlődési vonalnak szükséges kezdő pontja. Ez abban van, hogy a közvetlenül érzékeink előtt lebegő tárgy törekvésünket egészen fogva tartja, azt kitölti, hogy azon túl nem látunk, az által le vagyunk bilincselve, *tehát nem vagyunk szabadok*. Ezt az állapotot azonban Natorp szerint még nem lehet akaratnak nevezni, mert hisz az akaratnak feltétele a választásnak a szabadsága. (sic!)

Láttuk fentebb is (az első részben), hogy Natorp erősen hangsúlyozza, hogy az akaratmivelésnek az emberi lét természetes alapjaival és feltételeivel a legszilárdabb kapcsolatban kell maradnia és hogy a megvalósítás eszközeit és módjait maga az értelem szorgáztatja. Hát mit jelenthetne ez egyebet, mint azt, hogy az akarat

első sorban függ a természeti törvénytől, a causalitás törvényétől és másodsorban az értelemről is, tehát nem szabad. De Natorp az akaratot úgy az egyiknek, t. i. causalitásnak, mint a másiknak, az értelemnek föléje emeli és így sok tekintetben ellenmondásba keveredik. Legalább is rendszere a merev dualismus.

„Az akarat az akartat megvalósítani akarja, azaz a képzetben objectiválni; de az akarat nem párolog el a képzetnek semmiféle véges objectivációjában; azaz nem vész el abban, hanem fentartja magának, hogy azon ismét túl menjen. Ezt Herbart nem gondolta meg, midőn mindig csak az egyes akarást tekinti, a mely az elért czélban elhal, de sohasem emelkedik fel azon akarathoz, mely minden erejével a végeztél egységére törekszik, a mely nélkül a jónak a fogalma egészen érthetetlen lenne. Bár az akarat összefügg az értelemmel, mégis az akarat egy magában önálló, fogalmára nézve a képzet alkotástól, azaz a gondolkodástól élesen elkülönülő tudatmeghatározottság marad, elkülönítő jegye éppen a minden alkalommal *elképzelten* túlravaló törekvésében rejlik, hogy a most még meghatározatlannak területére jusson, a melynek meghatározása még akaratunknak szabadságában van. Herbart visszariad az indeterminismus rémétől, mintha az akarat nem volna eléggé determinálva, mikor azt saját törvénye köti és nem egy reá nézve idegen hatalom, a képzet vagy a kedv és kedvetlenség.¹

„Az akarat nem egyéb, mint valamely tárgynak, dolognak vagy ügynek mint leendőnek eltökélt szándéka s az ezt a mozzanatot teljesen ignorálja, a ki az akaratban csak bizonyos számú vakon és egyidejűleg működő ösztönöknek resultánsát, *eredőjét* látja.“

Kant következetes, a mikor úgy a kedvet és kedvtelenséget, mint az ösztönöket, hajlamokat, vágyakat kizárja az erkölcsi, a tiszta akaratot meghatározó tényezők közül. Az ő akaratát csak a czél, a törvény iránt való tisztelet mozgatja. Natorp nem akar a Kant hibájába esni, melyet Schopenhauer éles szemmel mutatott fel, mikor szemére vetette, hogy elvei falábon járó maximák, erkölcsi elmélete tühegyen álló szórszálhasogatások, melyeknek magáslatáról a gyakorlati élet nyüzsgésére nem láthatni alá. Natorp a Kant rendszerét úgy akarja megjavítani,

¹ Herbart, Pestalozzi, 46. lap.

hogy eszményt és valóságot, idealismust és realismust az erkölcsi és physikai világot összekötni és kibékíteni véli, a mi aztán Natorpot ellenmondásokba és következetlenségekbe sodorja.

Hogy mily mélyen gyökerezik az erkölcsi élet a physikai világ tényeiben, az ösztönökben, erre nézve idézhetjük Natorp érdekes nyilatkozatát: Az ösztönt, a vágyat, érzékisége miatt nem szabad kárhoztatnunk; az magában véve sem nem helyes, sem nem helytelen, sem nem erkölcsös, sem nem erkölcstelen. Lehet erkölcstelen, de egyúttal a legmagasabb erkölcsi cselekvésnek is az alapját képezi. Erzéki energiáknak frissesége nem csappan egész aktivitásunknak egészséges fejlődésével, hanem annak mindig viszonylagos, normális magaslatán kell megmaradnia. Az erkölcsi erő és az érzésnek és cselekvésnek érzéki ereje nem fordított, hanem egyenes viszonyban állanak: az erkölcsileg petyhüdt, bármennyire legyen is elfoglalva a saját érzéki ösztöneinek életével, az érzékiségnek éppen legegészségesebb erejében vall kárt. Miként a növény csak akkor emelkedik erőteljes kifejlődésében magasan a föld felé, ha gyökereit abban mélyen lebocsátotta, épp úgy normalisan tart lépést a természeti és erkölcsi növekedés. (Socialpädagogik, 57. lap.)

„Az önmérséklésnek (σωφροσύνη) erénye által az emberi erkölcs a legközvetlenebb vonatkozásba lép a természettel. Ez az erény a *természetinek* — a mennyiben az erre képes — *erkölcsi jelentőségre* való felemelését képviseli. Minden emberi cselekvésnek és törekvésnek van egy érzékiség felé forduló oldala, az nemcsak az észen és akaraton alapszik, hanem annak van egy természeti alapja is, a melyet mint ösztönt, vágyat jelöltünk meg.” (Socialpädagogik, 116. lap.) Ebből önkényt következne, hogy az emberi cselekvést nem csak az akarat és ész határozza meg, hanem az ösztön is. De ezt a következményt már megint nem akarja elismerni Natorp és önmagával is ellenkezésbe jut. Míg ez a törekvése, hogy Kant elméletét közelebb hozza a valósághoz, hogy ebből aztán gyakorlati cselekvési elvek is levezethetők legyenek, érdemül szolgál a gyakorlati paedagogusnak; a bölcsésznek a gondolkodónak egyáltalában nem válik becsületére.

Általában véve a Natorp lélektani felfogásának legnagyobb hibája, hogy az ész és akarat mellett alig tulajdonít az érzésnek valami jelentőséget. „Herbartnak is szerinte előnye az, hogy az érzelemnek ingatag talajára nem akart sokat építeni a nevelés-

ben sem. Mi is, mikor a *társadalmi közösséget* emlegetjük, a nevelés leghatalmasabb tényezőjéül, nem a *sympathiára*, az együttérzésre gondolunk, hanem az *együttértésre* és az *együtt-akarássra*.¹

Mi ösztönzi hát az akaratot a gyakorlati cselekvésre, mi kölcsönzi neki az energiát? Erre a kérdésre, bár azt maga Natorp is felveti, nem nagy súlyt látszik fektetni, felelni erre is két-szerűen felel és legkevésbé határozottan.

Micsoda forrásból meríti hát az *activ energia* a maga táplálékát, a mely a *practikus ismerettel* együtt az *akarásnak* a tettejéit is megteremti: ez a kérdés. — mondja Natorp — az *akaratfejlesztésének* döntő kérdése azoknak a szemében, kik *empirikus feltevésekből* indulnak ki? Az a Hume óta kedvelt, közönséges felelet, hogy egy bizonyos pillanatban uralkodó vágyak a hatalmát csak más vágyaknak (ösztönöknek) hatalma képes megtörni, nem fogadható el a kérdés megoldása gyanánt. Hiba az, ha a vágy (ösztön) szónál tisztán az érzéki fokozatra gondolunk, pedig meg kellene látnunk és megbecsülnünk azt a messzebbnyúló, sőt mindent felölelő jelentőséget, a mely a *tendentiát* a magasabb tudatéletben megilleti. Ha ebben csak az egykori érzéki vágyaknak elhalványodott, elerőtlenedett utóhatásait vagy emlékképeit látjuk, akkor az természetesen a jelenben élő vágyak, ösztönök friss energiájával szemben keveset tehet. Mi a vágyat, helyesebben a *tendentiát* a tudat általános formája egyik speciális esetének ismerjük meg. Ez aztán a tudat egész életében belsőleg érvényesül, különösen nagy erővel érvényesül az ismeretnek egységre törekvésében, a mely minden tárgykitűzésnek, tehát a *practikusnak* is gyökerét képezi. A tárgynak, mint egy leendőnek (olyannak, a melynek lenni kell) a képzele, bármennyire különbözzék is a már meglévő tárgynak a képzeletétől, nem kevésbé bír azzal a jelentőséggel, hogy az szintén egymagában érvényes, az empirikus alánnyal szemben hajthatatlan igénynyel fellépő *kitűzés*. Ha ezt szem előtt tartjuk, akkor semmi megfoghatatlant sem találunk abban a tételben, hogy az akarat tisztán azzal, hogy az akartat *tárggyul* tűzi ki, egy olyan szilárdságot, a tudat irányának állhatatos egységét, azt az energiát nyeri, a mely *energia* az *akarással* nélküli vágyat (akaródzás) jóval fölmúlja s

¹ V. ö. Herbart, Pestalozzi, 76. lap.

azt ettől megkülönbözteti.¹ Az akarat e szerint concentrált vá koncentrálva a tudat egységesítő ereje által, ugyanaz által, n a mely az akaratnak tárgyüzését megállapítja."

Tehát Natorp szerint a cselekvéshez szükséges akar energia a tárgyüzéstől, a tárgyba való elmélyedéstől, vagy tárgyban, az ügyben való hittől származik és aztán attól, h a cselekvő alany összeszedje magát, azaz vágyait, ösztöneit r dezze és egységbe foglalja. „Semmiféle emberi munkát, még legnemesebb, a legszellemibbet sem végezhetünk a nélkül, h legalább a munka idejére teljes lélekkel ne csüggenénk az ill tárgyon, azaz nem végezhető erőteljesen, a tárgyban felolva arra irányuló vágy nélkül."

De hát mi is azt tartjuk és Hume sem igen állított egyel „A művésznak ösztöne is, hogy tárgyát szemléletileg : kítsa, a szó teljes értelmében érzéki vágy és mennyire ol ezzel magának a tudós kutatónak az a vágya, hogy tárgyát m megismerttet adja elő. A vadász, az üzletember vagy bárm más munkás teljes lélekkel csüg a maga ügyén és ez n más, mint energikus és pedig érzéki ösztön, vágy, tenden (Socialpædagogik. 56. lap.)

Szóval Natorp is arra lyukad ki, hogy az akarat a m energiáját nemcsak a tárgyüzéstől, az ügyben való hittől ny hanem magától az érzéstől, a vágytól, a szenvedélytől is. Cs hogy Natorp itt folyton kertel és ingadozik, mert hisz ha határozottabban állítaná, ellenkezésbe jutna a mesterrel. Mi értelemnek és érzésnek (vágynak) viszonyát az akarathoz egy rübben fogjuk fel és ezt egy hasonlattal világítjuk meg. Min mesében a vak a sántát vállaira veszi, hogy ez az utat mutas úgy a lélek belső világában is a mozgató erőnek, a magában v vágnak, érzésnek szenvedélynek az észszel kell szövetkez hogy az akaratot mozgásba hozza és vezesse. Az érzésnek vágnak kell átmelegitenie az észt, hogy ez tárgyakat és c tüzzen, irányt mutasson : az észnek kell megvilágítania a szívet vezetni az akaratot : a vágy az érzés indít, ösztönöz : a gond vezet, az akarat cselekszik.

¹ V. ö. Alexander Bernát: Műveltség könyvtárában megjelen lelki életéről cz. mű, 630. lap.

IV.

Paedagogiai következmények az értelem mívelésének elveit és módjait illetőleg.

Az értelem világa a fentebb kifejtett tanok és elvek szerint sok tekintetben az ember lelkében önmagától alakul ki s a külső világ, a természet világa ehhez csak alkalmul szolgál, de a súlypont az értelemnek önálló tevékenységére, spontaneitására esik. Az értelem inkább alkotó és nem befogadó. Az észrevételeknek világát minden normális gyermek fejlődésének legkorábbi stádiumában maga hozza létre tiszta öntevékenység által, a melyet csak lassanként kezd némileg segíteni a külső környezetével való érintkezés. A gyermek értelmi világa néhány nagyon is egyszerű alapelemből indul ki, melyek a megértésnek az elemei és ezeknek összetételéből s az öntudat egyszerű alaptörvényeinek alkalmazásán, az alapelemeknek összetételén épül fel. Ezt már Pestalozzi sejtette „Idee der Elementärbildung“ című művében. Minden vonal, minden mérték, minden szó az értelemnek a resultuma és a tanítás semmi más, mint ez, t. i. fogalmainknak haladványszerű (progressiv) megvilágosítása, öntudatosítása, a tanításnak alapelvei tehát az emberi szellem fejlődésének változtathatatlan ösformáiból vezetendők le, abstrahálандók. Tisztán tehát a törvényszerűségnek azon elemei ismerhetők csak meg, a melyeken az ismeret folyamata alapszik. Az értelem képzésének tehát az a célja, hogy ezen ABC-ből építse fel nemcsak a szemlélet világát, hanem mindenféle biztos ismeretet is. A *tény* ismeret ellenben csak empirikus, azaz az nem egyéb egy bizonyos időbeli javítható támpontnál, a mely az ismeretnek csak azon a bizonyos fokán érvényes, míg maga az ismeret ilyen fokozatoknak határtalan egymásra következéséből áll. (Sozialpädagogik, 32. lap.)

Pestalozzi szemlélet alatt a szemlélhető dolgok matematikai alakjának törvényszerű alkotását érti, még pedig a matematika tiszta elemeiből, mint magának szemléletünknek elemeiből. Nem a dolgok érzéki tulajdonságainak, a színeknek és hangoknak a felfogása az, a mit ő szemléletnek nevez, hanem a fogalmi egységeknek, *formáknak*, a *számnak*, *mértéknek*, *vonalnak* *alkotását* a szemlélet anyagából, mert csak ezekben épül fel törvényszerűen a szemléleti tárgy. A színek és hangok nem oly mértékben

általánosak és azoknak meghatározott felfogása már feltételezi a szám és alak felfogását,¹ mert hisz a minőség csak általuk határozható meg, p. o. a szín- és hangskálán való önkényes beosztás által.

Ezeket a matematikai meghatározásokat nem pusztán úgy kell a gyermeknél tudatra ébresztteni, mint egyes dolgoknak bentmaradó tulajdonságait, hanem mint általánosságokat, törvényszerűségeket; egy kerek és négyyszögű tárgyat nemcsak korán kereknek és négyyszögűnek kell megnevezni tudnia, hanem ha lehetséges még előbb kell a kereknek, a négyyszögűnek, az egységnek, a többségnek stb. mint tiszta abstractio-fogalmaknak a fogalmát bevésnie, hogy aztán mindent, a mit kereknek, négyyszögűnek, egyszeresnek, négyszeresnek stb. talál, ahhoz a meghatározott szóhoz fűzhessen, a mely a fogalomnak általánosságát fejezi ki.² Így származnak a gondolkodásnak a formái, a kategóriák, a melyek megint a tudat ősi alaptörvényén az *egységén* alapszanak. A tudatnak egy ilyen másik törvénye az, a mit Natorp tendenciának nevez. mások a tudatjelenségek váltakozásának is nevezik, vagy a különféleségnek az egység mellett. Ez az, hogy minden képzetben megvan az a tendencia, hogy egy másik képzetet vonjon magához, minden elért törekvés vagy vágyban egy új vágnak a csirája rejlik. De erre a törvényre Natorp nem sokat ad.

Ebből következik aztán a paedagogiának az az alapelve, hogy az emberi lélek művelésénél a súlypont az *öntevékenységre*, a magát művelő lélek tevékenységére esik és nem a nevelő segítő munkájára, mely csak arra kell hogy irányuljon, hogy kifejleszthesse ezt az öntevékenységet illetőleg, hogy ennek a spontán fejlődésnek útjából elhárítsa az akadályokat és ezt a fejlődést a téves utaktól megőrizze. (Pädagogische Psychologie, 7. lap.)

Schneller István a Kant bölcsészetéből ugyanezt a paedagogiai alapelvet vonja le és azt úgy fejezi ki, hogy a nevelés által a *már létező tudatra emelendő*.³

A nevelő tevékenység ezen felfogása állapítja meg a lénye-

¹ V. ö. Alexander Bernát: „A lelki életről” a tudat egysége című fejezetben a számok keletkezéséről. Műveltség könyvtára.

² Herbart, Pestalozzi, 100. lap.

³ Lásd Schneller István kitűnő tanulmányát Kant nevelési elméletéről. Athenaeum, 12 köt. 1903. évf. V. ö. 120. és köv. lapokat.

ges különbséget Natorp és Herbart között, ki a tanításnak is a főfeladatát a képzetek anyagának a növendék lelkébe való átplántálásában látta, míg Natorp szerint kívülről alig kell valamit a nevelőnek a lélekbe bevinnie, hanem *mindennek abból önkényesen kell kifejlődnie.*

Az öntevékenység, a spontaneitás ezen kiemelésében, jelentőségének érvényre emelésében mi is Natorp-nak adunk igazat Herbarttal szemben. Natorp ezen felfogása az ő voluntarismusával áll kapcsolatban és e tekintetben egyezik Fichte, Schopenhauer és Wundt lélektani alapnézeteivel és ellentétben áll a Herbart intellectualismusával. „Mindinkább igazolást nyer a tapasztalás, az ismerés és a tudomány apperceptív fogalmazványa, ezek sensualistikus associatív conceptiójával szemben, a mely belátásnak paedagogiai formája nem egyéb, mint az értelmi öntevékenység fölhasználása és fejlesztése a nevelésben.“¹

A szellemi növekedésnek alapformája eredetileg mintegy elő van írva a magát képző, alakító, nevelő szellemnek első csiráiban, az nem származhatik valamely külső elbánásnak secundär következményeként, sem a pszichikai elemek önálló egyes mozgásainak utólagos mechanikus eredményeként. Hanem a gyökértől kezdve törekszik a képzetek képződése a megértésnek világosságára, azaz az ismeret öntudatának egységére, a melyben a magukban egyes képzetek átlagos kapcsolatba lépnek egymással és így az értelem világává kapcsolódnak saját törvényeik szerint.“ (Herkart, Pestalozzi, 78. lap.)

Herkartnak azonban Natorp szerint van egy igen értékes jelentőségű fogalma is, t. i. a concentratio-nak fogalma, ha azt helyesen értelmezzük. Ez azonban kiterjed nemcsak az értelem világára, mint a hogy Herbart gondolta, hanem még inkább az akarat világára, az erkölcsi világra. Értjük alatta, hogy úgy az értelem képzeleinek, mint az akarat tényeinek, actusainak egymással szerves egységbe, összefüggésbe kell lépniök s mint szerves egésznek kell felépülniök. Az értelem és akarat világához járul mint viszonylagosan külön világ, az érzésnek, az aesthetikának világa s ama kettővel szerves egészsze lesz. Az ismeretnek, az erkölcsiségnek és a művészetnek egész világát, mint szerves

¹ Pauler Ákos: A positiv paedagogia alapelveiről. Magyar Paedagogia, 1902. 101. lap.

egészet kell felépítenünk a leendő embernek szellemében és a gyermek korán tanulja meg azt is, hogy a maga embervoltát vonatkozásba hozza az embernek, az emberiségnek örök feladataival.

Míg Natorp felfogása szerint ez a három területe az emberi léleknek relativ önálló és bizonyos mértékben független és legalább egy ideig a nevelésben is külön tartandó, addig Herbart az akarat és érzés területét alárendeli az érzelemnek és a határokat elmossa. Natorp Herbartnak a *nevelő-oktatás, érzületi oktatás-ról* alkotott kettős ikerfogalmait nem tartja elég szabatosoknak, a tényeket fedezőeknek és azokat mellőzendőknek véli. Pedig nem az értelmet, hanem az akaratot illeti meg az uralkodói helyzet az ember-mívelés terén. Mert benne jut legtisztábban és legeredetibben kifejezésre ama spontaneitás, a mely minden emberi mívelésnek mint végső ösztönző erő alapját képezi. A nevelésnek az az alapkövetelménye is, hogy magunkat összeszedjük, öntudatunkat megfeszítjük, először az akarattal szemben érvényesül, azért azok az erők, a melyek azt igazgathatják és irányíthatják, a nevelésre nézve a legfontosabbak. Egyetlen nagy tudós-kutató vagy művész sem lehet el az akarásnak igazsága, ereje és tisztasága nélkül. A mit a nevelés ehhez hozzáadhat, tulajdonképpen nem más, mint *akarová* tenni, a mely persze nem lehetséges megfontolt szakértelem, szaktudás nélkül, mert csak egy olyan nevelő, a ki abban az illető ügyben elibénk tud akarni, tenni, indíthat bennünket ebben az ügyben való akarásra. (Herbart, Pestalozzi, 78, 79. lap.)

Hogy a nevelésnek mindent átölelő célja az akaratsnak erkölcsisége, ezt már Pestalozzi is határozottan képviseli. Ő a *fej, szív és kéz* harmonikus képzését követeli ugyan, de nem hágy fenn kétséget az iránt, hogy az akaratsnak erkölcsi képzésében ez a három cél végre is egyesül. Az akaratképzéssel szemben folyvást ragaszkodik az intellektuális és technikai képzés relativ önállóságához, míg Herbartnál ennek tudata teljesen hiányzani látszik.

A tudatsnak ez a két területe, t. i. az értelmi és aesthetikai (érzelmi) a tudat eredeti egységében összefügg az akarattal és bizonyos, hogy az *erkölcsi* az a legmagasabb csúcs, a mely felé mindez irányul; mindazonáltal a logikai és aesthetikai tudatsnak törvényhozása teljesen önálló az akarat törvényhozásával szemben.

Az emberi tudat ezen három főtérületének tiszta elkülönítését Kant rendíthetetlenül megállapította; Schiller is ezt mélyen és alaposan átértvén, ehhez tartotta magát; Pestalozzi is teljesen így gondolkodott; Herbartot és követőit fenyegeti az a veszély, hogy ezt a megkülönböztetést elmosásák. (Herbart, Pestalozzi, 75. lap.)

Az erkölcsi célzott azonban sohasem szabad annyira túlfeszíteni, hogy aztán a megértésnek, a gondolatok logikai fegyelmeztségének, a képzetek tiszta alakulásának, a gondolkodás biztosságának és szigorú törvényszerűségének ne volna jelentősége, a mely magában véve a további erkölcsi szándéktól nem függ. Abban megegyezik Natorp Herbarttal, hogy abból, ha egy nagy, a maga részeiben is *belsőleg összefüggő gondolatkör*t vagyunk képesek létrehozni a növendék ifjú lelkében, ebből indulhat ki magát a jellemet is kedvezően érintő hatás. De hogy az értelem fejlesztésével egyidejűleg az érzelmet is művelhetnénk, hogy ez a hatás az érzelem közvetítésével történék, ezt már tagadja Natorp. Ezért ellensége minden *érzületi* oktatásnak, *érzületi* anyagnak s alaptétele, hogy *mennél jobban megőrzi az értelem művelése a maga sajátyszerűségét, annál több segítséggel járulhat hozzá az akarat neveléséhez.*

Mindezen nevelési elvekből kettő következik. Hogy Natorp idealista, a lélek értelmi és akarati erőinek művelésében, fejlesztésében, az igaz, a szép és jó világának a megteremtésében látja a nevelés célját és nem a hasznos ismeretanyagnak közlésében, elsajátításában. Aztán az, hogy ő a tanítás tárgyait értékelvén, paedagogiai szempontból a formalis és humanus vagy társadalmi tudományoknak fog előnyt adni a tiszta természettudományok felett. A tanítás alapvető tantárgyai szerinte a matematika, grammatika, logika az individuális szempontból, sociologiai szempontból pedig a historia, irodalom és ethika stb.

A sociális szempontról a nevelésben még nem beszéltünk, pedig Natorp socialpaedagogusnak mondja magát, nézzük, ez a sociologiai szempont miként függ össze eddig megállapított neveléstani alapelveivel.

Dr. Székely György.

(Vége köv.)

AZ ÍRÁSMŰVEK PSYCHOLOGIAI ALAPON VETT KATEGORIÁI.

— Harmadik közlemény. —

A görög irodalomnak nagynevű munkásai közül, az írásművek elméletével, olyan behatóan, annyi eredménnyel, mint Aristoteles, egyetlen egy sem foglalkozott. *Theophrastos* írt ugyan költészettant, de e mű elveszett s így a nagy bölcselethez idevonatkozó tanításai ismeretlenek. Ép így ismeretlenek Aristoteles egy másik kiváló tanítványának, *Aristoxenos*-nak nézetei is, pedig a zeneelmélet e hírneves képviselője, állítólag, szintén foglalkozott a költészet elméletével. *Posidonius* pedig ugyanazt tanította, a mit Aristoteles, illetőleg Platon, mert ő is azt állította, hogy a költészet isteni és emberi dolgok utánzása. A rohamosan pusztuló görög szabadsággal, a mindinkább leáldozó régi dicsőséggel hanyatlott a költészet s leáldozóban volt vele együtt az aesthetika is. *Theophrastos*, *Aristoxenos*, *Posidonius* már e válságos korszak képviselői. A későbbi kornak bölcselei pedig még kevesebbet, vagy egyáltalában semmit sem törődtek az aesthetikával, avagy a költői műfajok elméletével. *Epikurus* és *Philodemos*nak idevonatkozó megjegyzései, legalább a mi szempontunkból, alig bírnak valami értékkel.

Nem sokkal becsesebbek az Aristoteles utáni aesthetikusok tanításainál, eredetiség dolgában, a római rhetorok, vagy bölcselek hézagos elmékedései sem. A görögök tudományosságán alapuló latin műveltség ezen a téren sem alkothatott újat. *Cicero*, a költői műfajok közül, csak a vígjátékokkal foglalkozott behatóbban; a költői műfajok egészéről, úgy látszik, soha nem elmékedett. A görög származású *Plutarchos* pedig inkább csak érdeklődött a költészet iránt. Tudása e tárgyhöz aligha volt elegendő, mert

idevonatkozó elmélkedései minden mélyebb szemlélődés, külön tanulmányok nélkül valók. Majd *Terentius Varro*, *Attius* a költő, *Horatius* (ez utóbbi különösen a drámáról és a satyrjátékokról) és még mások futólag vagy alkalmilag megemlékeztek ugyan a költészetről, néha szintén futólag, vagy alkalmilag foglalkoztak a divatos formák, műfajok vizsgálódásával is, de a költészet összes anyagát, ágazatait, Aristoteles után többé egyetemlegesen, egy nézőpontból, az ókorban senki sem vizsgálta. A költői műfajok hármas nagy kategóriája maradt tehát a régiben s e kategóriáknak tekintélyét az idő, a classicitás patinája által, nem sokára még becsültebbé, romolhatatlanabbá varázsolta.

Ha az aesthetika terén hanyatlásnak mondhatjuk az Aristoteles után következő időket, különösen pedig a római világ korát, akkor a közép-kornak mindazon századait, melyek a renaissance első, rejtett igéinek megfogalmazásáig elteltek, méltán nevezhetjük az aesthetika szünetelésének. A művészetek újjá születése az aesthetika terén azonban eleinte nem jelentett többet a görög bölcselek elméletének felújításánál. Egyelőre elég volt ugyanis az antik világ kiapadhatatlan tárházát megismerni, csodálni, annak kincseiben gyönyörködni. Újnak, eredetinek alkotására nem maradt idő. A mint azonban tele szívta magát a renaissance embere a görögök felélesztett művészeté által megfrissült levegővel s a mint átalakította magát a classikus tudományok és művészetek által: megindult az elmélkedés, a szemlélődés. A kor tudósai közül aesthetikai kérdésekben már sokan produkálnak önálló elméleteket és nézeteket. *Boccaccio*, *Dolce*, *Lionardo* és mások értékes és érdekes megjegyzéseket tettek a művészetekre s ezek között a költészetre is. *Scaliger* és *Vida Jeromos* püspök a drámáról és az eposról elmélkedtek. De ez elmélkedések előttünk újból kevés becsesel birnak nemcsak azért, mivel az említett írók a Seneca, illetőleg a Horatius nyomdokain haladtak, hanem azért különösen, mert annyi sok elődjüknek a mintájára, ők is csak a különvett műfajokkal foglalkoztak.

Ha új rendszerezésre való törekvést még igen sokáig nem is találunk, annál gazdagabbá lett maga, a rendezés alanyául szolgáló anyag. A mindinkább nagyobb önállóságra való törekvés új formákat, a szélesebb körű szemlélet, a kiterjedtebb tapasztalás, a gazdagabb érzelmvilág új fajokat szültek. Elérkezett a *Petrarca*, *Tasso*, a *Dante*, a *Boccaccio*, el a *Camoëns*, a *Shakespeare*

kora, el a nép költészetének bűbajos ideje. Majd megírta *Cervantes* a maga kacagtató irányregényét, költeményt prosában s az általános rendszerezés még mindig késett, illetőleg maradt a régi. Pedig bizonyára zavarban lehetnek már az abstrahálók: hogy hová oszszák pl. a prosában írt tanítómesét, hová a prosában írt s költött tárgyú *Don Quijotte de la Mancha*-t?

Szó sem lehet róla, hogy értekezésünk a renaissance-tól kezdődő, buja szellemi életnek mindazon nyilvánulásait sorra vizsgálja, melyekben a költői műfajok valamelyikére vonatkozólag vélemény található. Nemcsak azért nem lehet szó, mivel az ilyen részelméletek az általános aesthetika keretébe tartoznak, hanem különösen azért, mert e szerény munkának előre kijelentett célja, az összes írásművekre vonatkozó kategóriák felállítása, nem pedig az idők szerint változó, de nyomot hátra nem hagyó megjegyzések felsorolása. Ezért tulajdonképen csakis azon elméletekkel kellene foglalkoznunk, melyek hasonló természetűek, melyek tehát vagy a helyes inductió, vagy elméletünk széleskörű önellenőrzése szempontjából felhasználhatók. S ha ezen felfogásunktól mégis eltérünk s a költői műfajok bármelyikével foglalkozó, valamelyik aesthetikusnak nevét, vagy elméletét megemlítjük, teszszük ezt a mások által való ellenőriztetésünk céljából, másodszor pedig azon logikai tekintetből, mely elvégre is az ó-kor s a jelen elméletei között kapcsolatot vagy áthidalást keres.

A XIV. Lajos kora a művészetek minden ágában igazi aranykor: alig maradt valamelyik műveletlenül. Számos mestere van az általános aesthetikának s akad egy-két művelője a poëtikának is. E mesterek közül minket közelebből *Corneille* érdekel a tragoe-diáról szóló elméletével, *Le Bossu* az epos elméletére vonatkozó kevésbbé emelkedett fejtegetéseivel, *Boileau* conservatív úton haladó általánosításával. Mindezeknél azonban nevezetesebb *Bacon*, *Descartes*, *Locke*, *Hume* állásfoglalása, kik az aesthetikát bölcséleti alapra fektették s a kik, a poëtikának is alapjává tették a psychológiát. Ez első hatalmas lépést azonban, csodálatos módon, nem követte az a második, mely az összes írásművek alapját a lélek egységes substantiájában kereste volna. Az említett philosophusok hatása mindazáltal korszakalkotó, mert tőlük kezdve immár általánossá válik a lélektani vizsgálódás s egyre növekedik azoknak a száma, a kik a költészetben nyilvánuló érzelmek ezerféle árnyalatát, módját a psychologia segítségével igyekeznek megoldani.

A nagy számmal jelentkező tanulmányok közül bizonyára legérdekesebb azonban *Batteux Károly* párisi tanár elmélete, ki keresvén a művészetek közös törzsét, állást foglal a költői műfajok osztályozásának kérdésében is. Azaz állást foglalna, ha nem kötné az aristotelesi hármas csoport. Állítja nevezetesen ő is, hogy a művészet alapja az utánzás; de arra, hogy a lyra utánzás-e, nem mer igennel felelni. Szóval a lyrával Batteux sem boldogult s maradt minden a régiben.

Baumgarten fellépésével, sem fellépése óta szintén nem tisztázódott a kérdés. Csodálatos, hogy *Lessing*, „Leibniz legnagyobb utódja“ e kérdésben ép oly magatartást tanusított, mint annakidején Aristoteles. A nagy német aesthetikusnak t. i. ép úgy nem volt fogékonyága a lyra iránt, mint az első poëtika írójának s innen van, hogy *Lessing* a költői műfajok összességének egységes vizsgálatában utat nem tört, irányt nem mutatott. Ép így meddő minékünk a *Kant Immanuel* aesthetikájának lapozgatása is, mert míg más téren új világosságot áraszt a mű több bonyolult elmélet egy-egy homályos zeg-zugába, a költői műfajok rendszerezésének kérdésében érthetetlenül néma maradt. Nem érdektelen *Humboldt Sándor*-nak rendszere, ki a tragoediát a lyrai költés legtökéletesebb formájának látja s azt állítja, hogy a tragoediában ép úgy az *alany* az ok, mint a lyrában; míg az eposban a főok a tárgy. Ez okoskodás azonban nem sokáig tartotta magát, összedőlt anélkül, hogy iskolája keletkezett volna. *Schelling Frigyes Vilmos* mélyreható vizsgálódásai szintén csak a három categoria keretén belül mozognak. Elmélete elfogadja mind a három történeti csoportot s magyarázza azok keletkezését anélkül, hogy az osztó alap hibás voltát észrevenné. Ép ilyen értékű *Hegel György*-nek idevonatkozó elmélete, mely inkább a különböző műfajoknak az egyes kategoriákba való beosztásán fáradozik. Eredeti *Herbart János*-nak idevonatkozó nézete is. Kantnak a königsbergi egyetemen való e kiváló utódja azt állítja, hogy a költői műfajok szokásos megkülönböztetése nemcsak a költői műfajokra érvényes, érvényes az az összes művészetekre, mert bele illik a három kategoriába pl. a szobrászatnak vagy festészetnek is minden alkotása. Szerinte tehát van tragikus szobor (pl. Laokoon), de van lyrikus is. Sokkal nevezetesebb azonban az a körülmény, hogy *Herbart*, miként ki is jelentette, már észrevette, hogy a költői műfajok osztályozása nem igazi aesthetikai alapon történt.

Ha Herbart emez állítását az összes költői műfajokra értette, akkor megelőzött bennünket. E megelőzés különben nem is nagyon valószínűtlen, mert csak annak a tudása kellett e kijelentéshez, hogy a lyrát tevő *érzelmek*, az eposzt tevő *cselekmények* s a drámát alkotó *cselekmények* először is nem koordinált fogalmak, másodszor pedig nincs sem a bölcséletben, sem külön az aesthetikában, sem a psychológiában olyan közös nézőpont, a melyről e három fogalom egyenlő rangúnak mutatkoznék.

Nem állíthatjuk, hogy azon gyors egymásutánban felsorolt nagynevű aesthetikusoknak csak névsora is teljes volna, kik a költői műfajokkal külön-külön, vagy egyetemlegesen foglalkoztak. Nem még akkor sem, ha az eddig említett aesthetikusok közé Goethe-t is odaveszszük a neki tulajdonított elmélettel együtt. Megjegyzendő, hogy Goethe elmélete alapján véve nem más, mint az aristotelesi, illetőleg az Aristoteles korabeli elméletnek kihüvelykezése. S így ezzel sem haladt előbbre a dolog. Pedig a helyes rendszerezés idővel égető kérdéssé lett: új műfajok keletkezése, a prosának erős térfoglalása, de egyszersmind művészeti rangra való emelkedése, egyre bonyolultabbá tették a dolgot s mondhatjuk, hogy a fennálló három történeti kategóriának lehetetlenségét mégis csak azok érezték, kik a költészet összes tagozatait vizsgálva, e tagozatoknak a kategóriák keretén belül helyet kerestek. E pusztán helykeresőkön kívül akadtak természetesen olyanok is, kik igazi aesthetikai képzettséggel, psychologiai tudással igyekeztek megoldani a bogot. Ilyen igyekezet, haladás eredménye amiaz újabb keletű rendszerezés, mely látszólag psychologiai alappal csak *subjectiv* és *objectiv* költészetet különböztet meg.

Ez iskola elméletének említett kettős kategóriáját vizsgálva, előre kell bocsátanunk, hogy a *subjectiv* költészet a *lyra*, vagy az érzelmi, az *objectiv* költészet neve alatt pedig az epikai és a drámai műfajok vannak egybe foglalva. E dualistikus szembeállításnál lehetetlenség, hogy fel ne idéződjék lelkünkben az Aristoteles előtti, hogy úgy mondjuk, poëtika előtti rendszerezés principiuma, az a nézet ugyanis, mely a lyrában érzelmet, de az eposban és a drámában már nem lelki mozzanatot, hanem valami mást, tárgyat vagy formát keres. Lehetetlenség, hogy ez iskola elméleténél mihamarább meg ne állapítsuk, hogy a *subjectiv* és *objectiv* elnevezések nem egyebek, mint a legelső költészettani

speculatióknak újabb változatai. A subjectivitás — igen helyesen — ez iskolánál ép úgy, mint a legelsőnél, lelki jelenség, tehát az az állapot, a melyből a dithyrambus költészet fakad. Az objectivitás azonban itt ép úgy nem lelki substantialitás, mint a miképen nem az az esemény, vagy a cselekmény Aristoteles-nél. A subjectiv és objectiv formulákat tanító iskola abból a téves alaptól indult ki, hogy amaz, t. i. a subjectiv költészet a *belső világból*, mint a mikép ő nevezi, — emez, t. i. az objectiv költészet pedig a *külső világból* veszi tárgyát. A nélkül, hogy valami nagy szükségét éreznők ez elmélet lehetetlensége bizonyításának, kérdezzük, hogy honnan való az egész *belső világ*? Vajjon lehetséges-e egyáltalában olyan lélekről beszélni, melynek csak *belső világa* van s a mely az ő maga tartalmát a *külső világnak* physiologiai érzékelése nélkül ~~szerezte volna~~? A *külső világ* tartalmát pedig tudom-e, mint költeményt, vagy bármiféle más lelki munkának eredményét reprodukálni, ha e *külső világ* a rendes physiologiai és psychologiai úton bennem tudattá, vagy hangulattá nem formálódott, azaz ha *belső világgá* nem lett? Az úgynevezett *belső világ*, az említett iskolának szemlélődését tartva szem előtt, minden tartalmával, az érzetekkel és érzethangulatokkal, a képzetekkel és ennek hangulataival, a *külső világ* elemeinek nemcsak associálása, hanem minden elképzelhető összetételben való reproductiója is. Vagy, egészen gyakorlativá téve a tételt, kérdezzük, hogy a szülőföldről készített dalnál, mely tehát sem eseményt nem mond el, sem cselekményt nem utánoz, vajjon e dal írásakor a költő képzelete előtt nem az igazi szülőföld képe, annak házai, tornya, zengő ligete, csevegő csermelye reprodukálódnak-e? Nem épen ilyen hangulat-e, most tekintet nélkül a hangulat fajtáira, midőn a készen levő képzetek kapcsolódásából soha sem látott hősöket, soha sem hallott eseményeket teremt a költő? Melyik itt a *belső világ* s melyik a *külső*? Belső is, külső is mindenik; mert itt, ilyen alakban nincs különbség. E különbséget tehát nem ama képzeletesen momentan ható-okokban kell keresni, a melyek a valóságban egymás után, de nem *egymás mellett* jelennek meg. *A különbséget akkor s ott kell keresnünk, midőn minden ok a lélek tartalmává lett és ott, a hol már minden subjectiv.*

Az elmondottakból következik egyszersmind az is, hogy azzal az iskolával, mely a költői műveket a subjectiv és objectiv névvel

nevezett kategoriák keretében egymással ellentétbe állítja, lényegileg egy s ugyanaz ama szintén ismeretes rendszer, mely a subjectiv költszetet *belviláginak*, az objectiv költszetet pedig *külviláginak* nevezi. Hogy a kettő épen psychologiai tekintetben csakugyan teljesen ugyanaz, egyelőre bizonyítsa amaz egy pár megjegyzés, melyet a subjectiv és objectiv felosztás lehetetlenségének bizonyítására felhoztunk; nem is említve, hogy az úgynevezett külvilági költszet, mint elnevezés, egyenesen félrevezető s a meghatározandó dolog tartalmától merőben idegen fogalom. Ám vizsgáljuk meg, habár mindjárt futólag is, hogy vajjon azokban a költeményekben, melyek az utóbbi iskola szerint a külvilág költszetéhez tartoznak, nem épen olyan domináló elem-e az érzelem, mint azokban, melyek, ép az érzelmek uralkodó volta miatt, a belvilági költszet subjectumai? Azaz kérdeznünk kell, melyik költemény érzelmesebb, pl. *Persius Lucilius*-nak azon satirája-e, melyben korának füzfa poétáit ostromozza, avagy *Goethé*-nek balladája, az *Erlkönig*? És pedig e példák kiválasztásában nem túlhajtott a keresettség, annyira nem, hogy mi annakidején épen azt akarjuk kimutatni, miszerint érzelem nélkül nincs költemény. Más szavakkal: a hol akármilyen szemlélet-, tehát az érzékelés nyomán, vagy a képzetek révén nem keletkezett hangulat, ott nem keletkezik költemény sem. Avagy e felosztásnál azon fordulna meg a dolog, hogy hol képzeljük a költemény tárgyát lejátszódni? Akkor a versben írt mesék mind a belvilág költszetéhez tartoznának, mert azoknak egyik determinálója épen a meg nem történhetőség.

De meg azon iskola híveinek, a kik belvilági költszet elnevezését a költői műfajok birodalmának egyik felére ráállónak elfogadták, eo ipso bele kell nyugodniok azon lehetetlen elméletbe, hogy azok a költemények, melyek nem ebbe a kategoriába, tehát a külvilági költszet csoportjába tartoznak, sem érzelmeket, sem gondolatokat nem tartalmaznak. Igen, mert ez az elmélet, a belvilági költszet keretén belül, érzelmi és gondolati műfajokat különböztet meg. Így aztán sohasem fogjuk megtudni, hogy *Puskin Anegin*-ja vagy a *Klopstock Messias-a* hova tartoznak.

Az eddig elmondottakban körülbelül megemlítettünk minden olyan törekvést, vagy elméletet, mely a költői műfajok osztályozásával, avagy az egyes műfajok tartalmának tisztázásával foglalkozott.

De bizonyára van hiányosság is e felsorolásban. Mindazáltal az ide vonatkozó elméleteknek úgyszólván névhez kötött emlegetése, sokszor pedig teljes elhagyása nem eshetik ez értekezés alaposságának kárára, mert az idevonatkozó alaposság csak abban az esetben szenvedett volna csorbát, ha a későbbi inductionok alapjául szolgáló valamelyik elmélet maradt volna el. De ez eset nem történt meg. A felsorolt tanításokra a mi inductionok szempontjából szükség ugyanis alig van. A bemutatott rész tehát inkább történeti rész s inkább az e téren elért aesthetikai eredményekről nagyjában való tájékoztató.

Farkas Sándor.

(Folyt. köv.)

A HALÁL MOTIVUMA ÉS A HALÁLTÁNCZ.

— Harmadik közlemény. —

Goette „Holbeins Totentanz und seine Vorbilder.“ (Strassburg. 1897) című tanulmányában több kérdéssel foglalkozik. Abból indul ki, hogy a középkori halottas képeken gyakoriak a magyarázó sorok s így valószínűnek tartja, hogy a költők, a festők közös forrásból merítettek. A haláltáncz előadásának a divatja az egyházból indulhatott ki. A macabre-táncz az istentisztelet bizonyos nemével függött össze: a vezeklő és a bőjti praedica-tiókkal. A halottas tánczok prologusait és epilogusait kell elolvasnunk, hogy erről meggyőződhesünk. „So würden diese Schauspiele ebenfalls als kirchliche Festspiele aufzufassen sein, die nur durch ihren besonderen Inhalt von den übrigen geistlichen Schauspielen abschlossen“.¹

Vigo 1901-ben a következő munkát adta ki: *Le Danze Macabre in Italia.* (Bergamo, Istituto Italiano d'Arti Grafiche.) Vigo több problémát tárgyal. Miért nevezik táncznak? Honnét származik a macabre jelző? Talán a kínos vagy görcsös mozgások miatt kapta a táncz nevet. A „danzimania“ középkori betegség volt. Vigo hangoztatja azt is, hogy ezekben a munkákban erős a satirikus vonás s kéri belőlük az erkölcsi czélzat is. „Questo senso satirico, così comune nel medio evo, io credo che unitamente ad un intento ascetico formi le così dette Danze Macabre“.² Vigo azt hiszi, hogy halottas képek festői népies hagyományok után indultak. Olyan latin költeményeket említ, melyeknek hasonló a tárgyuk s előbb keletkeztek, mint maguk a képek.

¹ 12. l.

² II. fejezet 18. lap.

A mi irodalmunkban Szilády Áron foglalkozott a haláltáncszal, de főbb törekvése a magyar költemények forrásainak a kinyomozása, mint az általános problémák fejtegetése.¹

Katona Lajos: „Két középkori latin versezet magyar fordítása” című dolgozata is forrástanulmány.

Beöthy Zsolt egyetemi előadásában,² mikor a XVI. század lyrai költészetét tárgyalja, a jeremiádok, a zsoldárok és a haláltánczok csoportjait különbözteti meg.

A haláltáncz irodalmának az áttekintéséből kiderül, hogy a kutatókat több kérdés foglalkoztatta. A név eredete, a táncz motivuma, a forrás keresése érdekes mozzanatok. Egyik-másik elmélet kalandos is, ez vagy az a magyarázat kissé subjectivnek tetsző. Sokszor inkább a képzelet, mint a logika szülöttei. De csaknem valamennyi egy jelenségről tesz tanubizonyságot. Mindegyik belátta, milyen mélység van a halál motivumában s hogy annak a középkori költészetben mutatkozó megnyilatkozási módja mennyire jellemző momentum. Az újabb művek még egy közös vonásban egyeznek. Merino, Goette, Lenient és Vigo határozottan kiemelik, hogy a haláltánczok satirikus jellegűek. Ebből a tényből valóban ki is indulhatunk. A középkorban merev válaszfal különíti el az embereket. A nemes elnyomta jobbágját, kit röghöz kötött. A szegénység és a gazdagság között talán nem volt nagyobb sohasem az ellentét, mint a középkorban, mert sohasem volt tehetetlenebb a szegénység a gazdagsággal szemben, mint ekkor. A feudalismus nagy alkotása e kornak, de megvoltak árnyoldalai is. Nemzedékről nemzedékre öröklődött a tudat, hogy áthidalhatatlan űr választja el az urat a pórtól. A szegény a hithez fordul, melyben vigasztalást talál. Letörölte könyeit, haladt rendeltetése útján, mert a jövőtől remélte azt, a mit megtagadott tőle a jelen. E kor vallásos költészetének a biztosítéka nemcsak a kedély bensősége s a lélek tisztasága, de a hitben az ultimum refugiumot kereső s a jövő boldogságban bizakodó hívőnek az áhitata is. A középkor szellemi életének olyan hatalmas ereje a hit, mint korunkénak a tudomány. A bölcsnek a hite a gondolkodó ész bizonyítására vár, a hívő a kedélyt hozza hullámba s a lelket tölti el. Ki ne érezné a liturgikus költészet

¹ Régi M. K. T.

² 1900. II. félév.

báját, a latin lyrismus varázsát, a „te saluto, te suspiro“ mély költészetét, Nazianzi Gergely elragadtatását, Celanoi Tamás extasisát, Hildebertus sóvárgó lelke Zionba vágódását:

Cuius faber auctor lucis

Cuius portae lignum crucis.

Ezzel a mozzanattal függ össze a pessimismus, melylyel a világot tekintik. Villemain mondja, hogy ennek a költészetnek vallási szomorúság a lelke. A középkori ember, mikor megveti a hiú törekvéseket, Walther von der Vogelweideval tart:

Die Welt ist schön von aussen, weiss und grün und rot,
Doch innen schwarz von Farbe, finster wie der Tod.

Az askesissal csak fokozódott ez a világmegvetés. Az ítélet szigorú ereje előre remegéssel tölti el, megdöbbenve gondol a dies irae zord napjára:

Quid sum miser tunc dicturus,

Quem patronum rogaturus?

Kifejlődik az örök igazságba vetett hit, melyben bizalommal hisznek. Ennek a motivumnak a legművészebb kifejezése Dante Divina Commedia-ja, melyről Taine azt írja, hogy úgy jellemzi a középkort, mint Faust az újat. A középkori hitélet szövedékében több szál fut össze: extatikus istenszeretet, asketikus közöny, mystikus ábrándozás s naiv bizalom. A haláltánc ezzel a vallásos költészettel függ össze; összefügg vele tartalmával, szellemével és célzatával: tartalmával, mert költője a siralom völgyének a gyötrelmeiről beszél; szellemével, mert felfogása a hiúság vásarának bátor fitymálására vall; célzatával, mert a halállal a jobbagyot urával állíthatja szembe. De összefügg az irodalom egy másik ágával is. A középkor déclassé-ja olyan eszközhöz folyamodhatott, melylyel végigsuhintott megbánóján: a satirikus költészetre gondoltunk. Ez erős fegyvere volt, melylyel elégtételt szerzett magának, mint Ruteboeuf, ki a papoknak tudja be azt a nagy nyomorúságot, mely e kort oly szomorúvá teszi.

A satíra Franciaország középkori tiers état-jának valóságos erőssége volt. A lassan fejlődő polgárság szelleme különösen a satirikus költészetben tükröződik. Hivatkozhatunk Guillaume Figue-

rasra, ki korát csalárdsággal vádolja; Thibaut, Champagne előkelő grófja saját maga feddi századának a nemeseit, kiknek kaján irigység mételyezte meg a lelkét. Ruteboeuf keserűen panaszkodik, hogy nincs betevő falatja. A fabliau-k, a vilain mire, a Disciplina clericalis, a számtalan conte dévot a csapodár asszonyt, a megcsalt férjet, a ravasz papot s a nyomorgó vilaint gúnyolja ki s teszi nevetségessé. A Roman de la Rose is túlteng a satirától, később pedig Renart eposában találkozunk vele. Jean de Brie, Deschamps, Chartier, Christine de Pisan művei koruk satirikus szellemének hű kifejezői. A XV. században dominikánus praedicatorok lépnek fel, kiknek a beszédeiben nagyon is előtérbe nyomul a gúny. A drámák közül csak a Jeu de la Feuille-t s Maître Patelint említjük. Ennek a satirikus irodalomnak a haláltáncz egyik typusa csupán. Hogy milyen a halálsatirának a jellege, nem fejtegette sem Merino, sem Goette, sem Lenient. Hogy satira, jól látják, de hogy a satirikus költészet melyik ágával van közeli rokonságban, nem kutatták. Vegyük tekintetbe azt a mozzanatot, hogy a haláltáncznak általános kerete vagy inkább schemája van. Van a középkori irodalomnak olyan ága, melyet Gaston Paris état du monde-nak nevez: a költő szemlét tart a kor főbb szereplői során, elsorolja bűneiket és javulásra szólítja fel őket. Etienne de Fougères 1170-ben írta Livres des manières című művét, melyet Guiot de Provins satirája követett. Azt mondja Guiot, hogy minden bajnak a pápa az oka. Majd az érsekek, püspökök, apátok s priorok következnek. Nem kiméli a világiakat sem. A nőket éppen úgy feddi, mint az ügyvédeket s az orvosokat. Ezek tudatlanok, azoknak a tudománya hamis, mert rabulisták, törvénysavarók:

Le plus certain de mes chapitres
 covient torner sor les legistres
 qui devienent fax plaidëor¹

Hugues de Berzé írt szintén egy Bible című satirát. Nincs az egyházi és világi rendnek olyan tagja, kit ki ne gúnyolna. Kikezdi a szerelmet is. Elítéli a világi örömöket, jámborságra, bűnbánásra szólítja fel embertársait, mialatt a halálra s az

¹ Bartsch: Chrestomathie 247.

utolsó itéletre gondol. A Reclus de Moliens sorai jutnak eszünkbe, melyekben az elbizakodottat korholja :

Aussi morras con je morrai
mors qui tout tolt sans recouvrier
te cangera mai en fevrier
mors muëra ta joie en vai ¹

A haláltáncban is szerepelnek az egyházi és világi nagyok. A nagy francia haláltáncban olvassuk :

en cette portraiture
Veez danser estas divers ²

A költő itt is feltárja bűneiket s jellemző vonásokban rajzolja az élet visezásságait. Így a *Danse Macabre* a fejtegettük irodalomnak a Fougères inaugurálta Bible vagy état du monde csoportjához tartozik. Ha Guiot de Provins és Hugues de Berzé csak azért nevezték műveiket bibliának, mert a valót akarták megmondani, úgy bizonyára a bibliát tekintették a tiszta igazság forrásának. De ez jelenti azt is, hogy az ilyen satirának többé-kevésbé vallásos jellege van. Ez a vallásos érzés csak mélyült a csapások láttára, melyek sűrűn ismétlődtek.

A halál fogalma egyike a legelvontabbaknak. Hogy csontváznak gondolták, a középkor felfogásának monasztikus ridegségével magyarázható. Ha a csontváz a középkori ember lelki világának a zordonságáról tanuskodik, úgy maga a megszemélyesítés csak naivitására vall. Kis világának szűk köréből alig tud kiemelkedni s a természet megfeyjthetetlen tüneményeit allegoriákkal teszi könnyen érthetővé. A haláltánc naiv költői nem hajlanak az elvonásra. Gaston Paris e kor emberének a pokolról és a paradicsomról alkotott képe után gyermeteg egyszerűségére következtet. Riedl a középkori embert a mai gyermekkel hasonlítja össze. A halál a középkor, a XVI., a XVII. század költőinek a műveiben mint személy jelenik meg, a mi azt bizonyítja, hogy a halál abstractiójának a mélységébe nem tudtak behatolni.

A Halál torz megjelenése más típusokra emlékeztet. Úgy gondoljuk, hogy ennek a csontváz halálalaknak a létrejöttére

¹ Bartsch 347.

² 23. lap.

az ördög és a boszorkány típusai is nagy hatással voltak. Minden küszöbön az ördög leselkedik, minden zug mögött az ördög gubbaszt. Csak a Sabaoth, a Tetragrammaton, Adonay, Saday varázsigeire illan el, csak a Benedictionale démonüző versikéi rémítgetik. Az ördög a nyugalom bolygatója, az efficiens primaria, tisztaságunk megrontója: esprit immonde, békénk megzavarója: seminator invidiae, mint egyik jámbor krónikásunk mondja, Isten munkájának a felforgatója, mint Milton démonjai s Madách Luciferje is. Kudarczot vall, ha szilárd a hitünk s Longfellow-val mondjuk, hogy „kaczagja hegy, kaczagja völgy az így kijátszott ördögöt“. Mint Proteus száz alakot is ölt, de a vizsga szem elől el nem rejtőzhetik. Immermann drámai mythosának arra a jeletére gondolunk, mikor Merlin apjával, a sátánnal társalog:

Die Missgestalt ist mir nur eigen
In der Plebejer Phantasie.

Ez a plebejus felfogás a legnépszerűbb, olyan, mint a lóláb, mely mindig kikandikál a proteuszi köpönyeg alul. Ilyen az ördög egész valója is. Ha emberi törekvésünk célja az altruismus, úgy övé az önzés s Fausttal mondjuk:

Der Teufel ist ein Egoist.

A boszorkányok méltó szövetségesei. A seprőnyél legalább is olyan staffage a hangulatkeltéshez, mint a lóláb. A mi a boszorkánykonyhán fő, rejtelmes elixir, melynek ereje bűvös, ize varázsos, hatása csodás. A hogyan ezek a szellemek zsibognak, nyüzsgnek, sűrögnek-forognak, felszállnak, letűnnek, elkábulunk, mint Mephistopheles:

Das drängt und stösst, das ruscht und klappert!
Das zischt und quirlt, das zieht und plappert.

Fejünk zúg, mint a Macbethé, kinek útját boszorkányok állták el. A lidércz még folyton itt settenkedik, lelkünkre száll, de lassanként megszűnik a varázs, felocsúdunk, megkönnyülünk s Fausttal törünk ki:

Mich dünkt, ich hör' ein ganzes Chor
Von hunderttausend Narren sprechen.

Valóban ez a hatása. Csak a halálnak karikatúraszerű alakulására hathatott az ördög és boszorkány típusa, a haláleszme

mélyítésére bizonyára nem. Olyan külső mozzanat, mint a táncz motivuma, mely a boszorkányok dárídóira emlékeztet. Mindkettő szülő oka a kedély gyermeteg egyszerűsége, a lélek naivitása, a góthikus képzelet tömjénfüstös köre, az egyszerű logika anti-theses magyarázgatásra való törekvése.

Azt mondtuk, hogy a haláltáncz a vallásos költészet körébe tartozik és hogy csoportsatira is. Az a *genus proximumot*, ez a *differentia ultimát* jelöli: *a haláltáncz vallásos csoport-satira, vallásos étal du monde*. A halál középkori ábrázolását az ördög és a boszorkány típusaival vetettük össze: ez az ábrázolás olyan torz, mint az ördögé vagy a boszorkányé.

Dr. Elek Oszkár.

(Folyt. köv.)

TÁRSADALOM ÉS KÖZIGAZGATÁS.

— Első közlemény. —

A társadalom, mint emberek életrendi közössége csak az emberi életviszonyok sajátos természete és jelentkezési módja szerint vizsgálható és határozható meg. A társadalom annak daczára, hogy általános rendeltetése, közös keletkezési oka és célja van, mindenütt és mindenkor előforduló, tehát egyetemes jellegű, nélkülözhetetlen s így természetes és szükségképpen emberi életmód, mindig speciális, önálló, zárt, kizárólagos és egységes életfolyamat, elkülönült összesség s az emberi életviszonyok természetén épülve fel, ezen életviszonyok különbözősége, eltérő természete, változásai szerint és irányában kialakuló, folyton változó, alkalmazkodó, az emberi élet nyomában és irányában fellépő. Ez az oka s így magyarázata éppen az emberek társadalmakra széttagozódásának, elkülönült összességekbe csoportosulásának. Az emberi életviszonyok különbözősége, sajátlagossága, hely és idő szerint való változása és tagozódása speciális alakulatokra és tagozódásra vezet. Közös ismertető jelét, egyetemes jellegét a társadalmaknak csak az a külső tény adja és adhatja meg, a hogyan az ember általában élni szokott, mert a társadalom az emberi életmód sajátosságán alapulva, ezen életmód általános természete és jellege adhatja csak meg a társadalmak külső, közös jellegét és természetét. Az emberek bizonyos területen közösen és közös rend szerint élve, minden társadalom külsőleg bizonyos földterületen közös rend szerint, tehát meghatározott szervezetben együtt élő embercsoport. Állandó természetű tényezők ezek közül a földterület s az embercsoport, melyek az ember fizikai lételevel, a térbeliséggel és egymásmellettiiséggel állanak összefüggésben, folyton változó, a különállást és speciális jelleget megadó tényező pedig a szervezet, az életrend, a mely mindig a speciális életviszonyokhoz alkalmazkodik s így speciális alakulást eredményez. Közös vonása ugyan a társadalmaknak az,

hogyan szervezett összességek, de a szervezet maga mindig és mindenütt más és más, mert mások azok az életviszonyok, a melyek az embereket zárt csoportokba való tömörítésre kényszerítik. A hány társadalom, annyiféle annak szervezete, miért is a társadalmaknak valami közös típusát, meghatározását adni hiú kísérlet s az ily irányzattal adott minden meghatározás vagy csak bizonyos társadalom meghatározása vagy egyáltalán egyiknek sem, tehát nem a társadalom meghatározása. Innen van, hogy a hány elmélet, a hány író, annyiféle meghatározás s majd mindeniken meglátszik, visszatükröződik annak a társadalomnak speciális jellege, sajátlagos helyzete és képe, a melyben az illető író élt vagy a melynek viszonyait meghatározásainál alapul vette. Némely elmélet, hogy közös meghatározást, egységes és bensőleg jellemző fogalmat adhasson, vagy a társadalmaknak egyes, önkényesen, hajlam és felfogás szerint kizárólagosaknak állított tényezőit teszi meg a társadalom jellegzetes ismérveit, közös alapjául és redeltetését, vagy nem is emberi, társadalmi, hanem más lényekkel közös vagy közösnek állított tulajdonságokat vesz alapul ok és cél gyanánt vagy pedig általában a szerves életnek, esetleg a pusztá létnek általános ismertető jeleit, tényezőit állítja oda a társadalom keletkezését és fennállását eszközölő tényezők és alap gyanánt s ez által a társadalomnak nem jellemző, nem általánosan érvényes vagy éppen nem is társadalmi tényezők meghatározását adja, többnyire egyszerű összehasonlítás, más tényekkel, fogalmi meghatározásokkal való összevetés s így összeállítás, egyes, sokszor nem is lényeges vonások, nem specifikáló, karakterizáló vonatkozások általánosítása, abszolút értékre emelése.

A közös fő hiba pedig onnan van, hogy minden áron valami érthetőbbel, megfoghatóbbal akarván megvilágítani, illusztrálni a társadalmi mibenállását, elfelejtik azt, hogy itt a természeti egymásután és kiválasztás tekintetében is legmagasabb rendű, különleges természeti képességekkel felruházott lényeknek speciális, faji életmódjáról, tehát legalább is fokozati különbségekről, legbonyolultabb összetételű élő lényeknek szövetvényes, más előkétől eltérő életviszonyairól van szó és semmi áron nem akarnak abba belenyugodni, hogy itt csakugyan más, természettani értelemben is más, különös életfeltételekkel, sajátlagos életviszonyok közt élő, más előktől különböző teremtettségekkel, embereknek természeti berendezés és gondoskodás folytán is másféle életmódjával

állunk szemben. Hiába keresünk és találunk más lényekkel hasonló vonásokat, életfeltételeket az emberek társadalmában (a mi mind igen becses felfedezés lehet egyes tudományok s az emberi haladás szempontjából) s hiába akarjuk közös, azonos vonatkozások s csak ezek alapján megállapítani a társadalom természetét és fogalmát, azt ez által meg nem állapítottuk, egyszerűen azért nem, mert maga a természet nem úgy, nem olyannak alkotta és határozta meg az embert és életmódját, mint a többi, összehasonlítási alapul vett lényekét. S abból, hogy az ember pusztán mint természeti létező is de facto más, eltérő természetű a többi szintén természeti létezőktől, még egyáltalában nem következik a természettani alapon való vizsgálódás, a természettani irány helytelensége vagy értéktelensége, sőt éppen az embernek s életmódjának ez a természeti különállása adhatja meg speciális vagy specializálódott természeti törvények kutatásának, megállapíthatásának alapját s nyithat új teret, új utat a természettani kutatásoknak. Az bizonyos, hogy a társadalom életében jelen vannak, tényezőkként hatnak a tisztán természeti, biológiai, physiologiai jelenségek, mint erőforrások, de ezek is mindig az emberen keresztül, az emberrel kapcsolatban, tehát az emberi természet és életviszonyokkal kapcsolatban, azok által és azok szerint módosítva. Másrészt azonban az is bizonyos, hogy ezen tisztán természettani úton megállapítható hatásokon kívül más, nem ily úton jelentkező és vizsgálható hatások is érvényesülnek az emberek társaságos életviszonyaiban; az ember természetében egyéb, különös módon jelentkező képesítések, erőforrások is vannak, a melyek éppen úgy tényezői az emberi életnek, mint a biológiai vagy physiologiai természetű képesítések és viszonyok.

De nem is természettani, biológiai törvényeknek keresése a társadalom vizsgálata, hanem az, hogy abban, a biológiai kutatás tárgyát képező szervezetben élő embernek, milyen az életmódja s ebben milyen törvények érvényesülnek, irányadók s milyen szabályszerűségek állapíthatók meg; azt keressük, hogy az ilyen organismusok közt, a milyenek az emberek, milyen az életmód, milyen kapcsolatok, viszonylatok támadnak s azok hogyan, milyen formában elégtetnek ki. Nem az a kérdés, hogy mi az ember szervezeti, természettani tekintetben, hanem hogy milyenek életviszonyai, milyen természetű életmódja s az mily formában, feltételek mellett, mily határok közt s mily törvényszerűségek szerint



folyik le. Erre a kérdésre akar s kell választ adni a társadalmi tudományoknak, tehát azok nem a physiologiai ént, hanem a társaságos módon élő lényt s az együttélés mint emberi életmód alakulását és annak szabályait kell, hogy vizsgálják, annál is inkább, minthogy tapasztalat, tehát természeti megismerés szerint is nem olyan értelemben vett törvények érvényesülnek itt, mint a természeti jelenségeknél, melyek a szigorú okozatiságon épülve fel bizonyos jelenségek közt mutatkozó szükségszerű, más módon nem jelentkezhető viszonylatot tárnak fel. Már pedig a társadalmi életben még a legmateriálisabb viszonylatokban sem érvényesülnek ily szoros, szigorú természeti törvények, a változhatlan okozatiság azokban sem mutatkozik, pedig, ha csak ily törvények szerint alakulnának, annak kellene mutatkoznia. Minden társadalmi viszonylatban a természeti törvény jelenlétének, érvényesülésének észlelése, megállapítása mellett más hatások, okok jelenlétét is észrevehetjük, tehát azok de facto jelen vannak, objective léteznek. Ie nem tagadhatók s mint tényleg meglevő s tényleg ható erők számításba, tekintetbe veendők. Ezek a szellemi nyilvánulások, melyek tekintet nélkül mineműségükre, lényegükre, tényleg ható, belőlünk kisugárzó s nem a szigorú természettani értelemben vett törvények szerint jelentkező, tehát legalább is jelentkezési módjuk, természetük tekintetében más minemű tényezők. Hiszen ezek sem valami természetellenes vagy természetfeletti tényezők, hanem nagyon is természetesek, a földi életben érvényesülő, bennünk tényleg meglevő, éntünkhöz, mívoltunkhoz tapadó és bár a külső körülmények irányában kiképződő, de nem azok módjára jelentkező, nem azok természetét követő, hanem felvetődési módjukat tekintve önállóan jelentkező erőhatások, s miért vennők tekintetbe csupán azokat az erőket, a melyek a természettan által felderített módon, a szigorú okozatiság szerint hatnak s azokat miért hagynók el, a melyek bár más módon jelentkező, de tényleg meglevő, mert jelentkezésükben észrevehető s éppen úgy, mint amazok, természetes, mert az emberi természetben meglevő, ahhoz tapadó tényezők? Hisz az ember is a természetben van, a szerint él, egész természetét kielégítendő s egész természetét bele vive él és élhet csak társalmi életet! Miért fosztjuk meg életmódja vizsgálatánál azoktól a speciális képességektől, a melyek éppen úgy életképessége érdekében valók, mint nyilvánvalóan testi tulajdonságai és képesítései, mikor azokkal is éppen úgy a természet látta el életfeltételek

gyanánt, mint emezekkel? Tudományosabb-e az által a vizsgálódás, ha a pusztán subjectív meggyőződés tárgyát képező monistikus világnézet külső, objectívnek látszó okokkal támogathatása érdekében, tehát pusztán a belső és egyéni meggyőződés helyességének bebizonyítása (?) czéljából (mert minden ilyen felfogás indító oka tulajdonképpen ez) önkényesen figyelembe nem vesszünk olyan körülményeket, tényezőket, a melyek tényleg hatnak, nyilvánulnak? A tökéletesebb vizsgálat a teljesebb vizsgálat, már pedig a társadalmi élet tüneményeinek a szellemi tulajdonságok figyelembe vételével való vizsgálata teljesebb körű vizsgálat s ezt annál nyugodtabban meg is tehetjük, minthogy az ily tényezők figyelembe vételével folytatott vizsgálat egyáltalában nem jelenti a dualistikus világnézet diadalát, ez a kérdés nem is tartozik ide, minthogy a szellemi tényezők figyelembe vétele s a szellemi nyilvánulások jelentkezésének a természeti törvényektől eltérő módon jelentkező természetének elismerése még egyáltalán nem jelenti azoknak a természeti világtól való elkülönítését, függetlenítését, alapjukul külön substantia elismerését, azért hihet mindenki a lelki képességek mineműségéről bármit, lehet monistikus vagy dualistikus világnézlete, mert itt nem az a kérdés, hogy van-e lélek mint külön substantia vagy nincs, hanem pusztán az, hogy tényleg vannak-e olyan (szellemi) jelentkezések, melyek felvetődési módja és hatása elütő természetű a természet-tani észlelés körébe eső jelentkezésektől, annál is inkább, mint-hogy az anyagot sem ismerjük lényegében, csak jelentkezéseiben s nem tudhatjuk bizonyosan, hogy vajjon nincs-e az anyagnak olyan nyilvánulása, a mely mindig mint szellemi hatás jelentkezik és észlelhető?! Azért hiheti, a ki akarja, hogy a szellemi nyilvánulás nem más, mint az anyagnak más módon, más összetételben megnyilatkozása, s feltehető, hogy az egyiknél az anyag természet-tani módon, a másiknál szellemi hatások képében jelentkezett, tehát csak a jelentkezési mód tekintetében tér el az *anyagi és szellemi hatás* egymástól. De ebben a tekintetben azután tényleg eltérnek, közös szempont szerint a kettő nem magyarázható s mint-hogy mindkettő, mint eltérő módon ugyan, de tényleg jelentkező tényező az észrevétel szempontjából tényleg van, eltérő természetűeknek megfelelő módon és szempontok szerint vizsgálándó az emberi életjelentkezéseknek e kettős köre s mindegyik a maga természete szerint s nem egy és ugyanazon törvények alá

szorítva veendő tekintetbe s mindkettő a vizsgálatnál nemcsak tekintetbe veendő, de a maga, sajátos természete szerint veendő tekintetbe.¹ A társadalom fogalmát levezetni, mibenlétét, természetét, milyenségét körülírni csak az ember természetéből, annak alapján lehet. Mielőtt ezt tennők, vessünk rövid pillantást néhány fontosabb, jobban elterjedt elméletre, különösen az ú. n. organikus elméletek csoportjába összefoglalható újabb irányzatokra, hogy vajjon azok megadják-e, megadhatják-e a társadalom valódi, helyes képét, arról reá ismerhetünk-e a társadalomra, annak természetére, életviszonyaira?

A kezdetleges, tautologikus vagy célzatos, főleg vallási szempontból adott elméletektől eltekintve, mely utóbbiak a társadalomban egyszerűen Isten akaratának, az isteni világrendnek megnyilatkozását, megtestesülését látják, holott egy ázalagban, egy fűszálban éppen úgy isteni akarat és világrend nyilatkozhatik meg, mint a társadalomban, tehát fogalmat egyáltalán azok nem adnak, itt csak néhány tudományosabb vagy tudományos igényűvel

¹ Minthogy a materialistikus irányzatok főtétele, alapja és célja a monistikus, atheistikus világnézet, e helyütt erre nézve röviden csak azt jegyzem meg, hogy nemcsak a társadalmi elméletek, de általában a philosophiai elméletek szempontjából is Isten létele vagy nem létele egyáltalában nincs okozati összefüggésben a monistikus vagy dualistikus felfogással, egyik a másikból szükségképen nem következik, minthogy pusztán anyagi természetű jelentkezők mellett is elgondolható az Isten létele, mert elképzelhető, fogalmilag lehetséges az, hogy az Isten a természeti világ, a létel számára csakis anyagi jelentkezők erőket és hatásokat teremtett, a mint viszont az is feltehető, hogy úgy az anyagi, mint szellemi nyilvánulások, jelentkezők egyformán eredetiek, kezdettől fogva meglevők, nem teremtés eredményei s a mindenségben, a természetben mint a kétféle képesítés ősidőtől, isteni erő akaratára nélkül megvolt. Tehát sem abból, hogy anyagi és szellemi erőket és jelentkezőket, mint két külön körét az életviszonyoknak fogadunk el, nem következik szükségképen Isten létele, sem fordítva abból, hogy csakis egyféle (anyagi) természetű köre van az életnyilvánulásoknak, nem következik az Isten nem létele. Isten létele vagy nem létele tisztán subjectiv meggyőződés, a hit dolga, azaz a tudomány éppen úgy független a vallástól, a vallásos meggyőződéstől, mint a vallás a tudománytól s ha Isten van, az mint természet felett álló, tehát legmagasabb, végső erő, mint abszolút, mindent magában egyesítő és magából kisugárzó létesítő erő úgy sem magyarázható meg soha a jelenségeknek, mint eredményeknek bármily nagy csoportjával. Ez adja meg éppen a hitnek és tudománynak örök rendeltetését, abszolút értékét s teljes függetlenségét.

fellépő, újabb elmélettel foglalkozunk. Ezen elméletek két nagy csoportba oszthatók. Az egyik csoport az államot és társadalmat egynek véve a kettőt együtt, elválaszthatlan közösségben határozza meg. A másik csoport éppen ellenkezőleg szembe helyezi a társadalmat az állammal s némelyik e csoportba tartozó elmélet annyira megy, hogy az államot megszüntetendő, káros és felesleges, az ember fejlődésével és rendeltetésével ellentétben álló hatalmi szervezetnek, kizsákmányoló rosznak tekinti s azt vallja, hogy a fejlődés okvetlenül az állami keretek megszűnéséhez fog vezetni. Ez utóbbi felfogással alább részletesebben foglalkozva itt csak annyit jegyzünk meg, hogy ez a felfogás a fejlődés irányának és természetének félreértéséből s az abszolút monarchiák, a zsarnoki uralmat fentartott és fentartó államok egyedüli alapul vétele miatt származott s éppen úgy egyoldalú, speciális körülmények alapul vétele volt keletkezésük oka, mint pld. a Malthus elméletének s ki akarják a fürdő vízzel együtt önteni a gyermeket.¹

Nincs sok mondani és czáfolni valónk azon elméletre nézve, a mely szerint a társadalom a történet organuma, az ismereteknek, az emberi tudatnak, a szellemi erők fenmaradásának szerve, mert ez a meghatározás nem mond semmit, egyszerű üres szólam, tartalom nélküli mondat.

A természetjogi iskola Hobbes, Pufendorf, Rousseau a polgári társaságot az egyes egyénekből származtatja szerződés (*contractus societatis*) útján. Az egyes előbb volt, mint az állam, minden emberi kötelék egyéni tények eredménye. A társulások, societasok vagy természetes egyesülések (*naturales*, mint a család) vagy akarati elhatározáson felépülők, szándékoltak (*voluntaria*), mint maga az állam is, a mely az alávetési vagy egyesülési szerződésből áll elő. Már ez az irány is különbséget lát a köz-akarat és minden egyesnek akarata közt s szembe helyezi az állam és társadalom akaratát. A XVIII. század második felétől mindinkább előtérbe lép az irodalomban az állam és társadalom megkülönböztetése, mely szerint a társadalom a maga számos érdekköreivel előbb megvan, mint az állam. Az állam, midőn megalakul, már a gazdasági, vérségi és szellemi erők által tagozott társadalom, a *societas sine imperio* fölé emelkedik *imperiumával*.

¹ Az egyes irányzatok rövid ismertetésénél főleg Balogh Arthur: *A társadalom című jogi munkáját* vettem segítségül.

Ez a felfogás egyenesen úgy tünteti fel az államot, mint valami későbbi s külön alakulatot, a mely egy már meglevő alakulat fölé emelkedik, mintha az az imperium valami felülről jövő. társadalmon kívüli erőhatalom lenne, a mely kívülről szervezi s magának aláveti a társadalmat, megkülönböztetve a szervezett erő híján levő társadalmat s az államot, mint pusztán szervező erőt. vagyis a társadalmat megfosztja önszervezkedési képességétől és hatalmától, addig az államot tartalmától fosztja meg s üres, elvont fogalomná teszi. A kettőt egymással szembe helyezi s nem egy és ugyanazon életösszesség egységes, egymástól elválaszthatatlan, de kettős: alaki és tartalmi szempontból vett megnyilatkozásának tekinti.

Tisztán gazdasági vagy a gazdasági élettel összefüggő erők érvényesülését látják a társadalomban a socialista és communista írók s az egész társadalmi kérdést, kialakulást a vagyontalanoknak a birtoktalanok elleni küzdelmében látják s abból, hogy a politikai forradalmak csak politikai és jogi egyenlőséget teremtettek meg, míg a vagyoni egyenlőtlenséget meghagyták, arra következtetnek, hogy az állami rend ellen keletkezett forradalmak nem lévén képesek visszaállítani az embereknek természetes egyenlőségét, társadalmi forradalomra van szükség s a társadalmi viszonyokat kell gyökeresen átalakítani, hogy javulás állhasson be, vagyis hogy az állam rendjének és alkatának megváltoztatása nem egy a társadalmi rend és állapot megváltoztatásával, a társadalom különálló, független valami az államtól. A nagy francia forradalom szabadnak nyilvánítván az egyént, azt az életfeltételek alapja híján, vagyon nélkül, a vagyonosoktól anyagi függőségben, alávetettségben hagyta, tehát társadalmi forradalomra, a társadalom anyagi rendjének átalakulására van szükség, a mely a gazdaság előjogait, előnyeit megszüntesse. Az állam csak arra jó, hogy a birtokos osztály előjogait fentartsa a birtoktalanokkal szemben (Proudhon).

A socialista és communista írók, kik közt azonban úgy az alapelvek, mint a kivitelre szolgáló eszközök és célok tekintetében szintén nagy eltérések, ellentétek vannak s majd a teljes egyéni szabadságot és jólétet (individualismus), majd éppen ellenkezőleg az állami onnipotentiát, beavatkozást, ismét némelyek a teljes vagyoni egyenlőséget, mások a vagyonnak érdemszerinti megosztását hirdetik, valamennyien abban tévednek, hogy úgy

az állami, mint társadalmi életnek csak gazdasági oldalát vesszük alapul s azt kizárólagos társadalomképző és alkotó erő gyanánt tekintik, holott az ember összes tulajdonságai szerint társas életre utalt lény s *társadalmába összes emberi tulajdonságait, életviszonyait beviszi tényezőül*. Nemcsak gazdasági okokon és erőkhöz épül fel a társadalom, sőt éppen, ha az embereknek egyéb tulajdonságai nem volnának társaságosak, nem kényszeritenék őket együttélésre, ezen egyéb életviszonyoknak társadalmi jellege nélkül maguk a gazdasági vonatkozású viszonyok egymagukban nem is lehetnének társaságosak, nem lehetnének társadalmi tényezők. A gazdasági viszonyok utalvák leginkább és szorulnak legjobban egy már fennálló társadalmi közösségre és állami rendre, mert ennek híján gazdasági tevékenység nem is lehetne s nem fejlődhetett volna ki s a természet ajándékai nem szerepelhetnének javak gyanánt s a táplálékszerzés nem volna gazdasági tevékenység, hanem pusztán állati szükségletkielégítés. E mellett a gazdasági javak megszerzése és birtoka nem kizárólagos célja és feladata az emberi életműködéseknek, a vagyon nem csupán cél, hanem eszköz is más célok elérésére, a vagyontól függetlenül érzett szükségletek kielégítésére.

Eltelktintve attól, hogy maga a pusztán létel, az emberek természetes különbözősége teszi lehetetlenné a vagyoni egyenlőséget, az hát állandó társadalmi elv és tényező gyanánt már ez okból sem szolgálhat, másik nagy tévedése ez elméleteknek az, hogy elismerik a forradalmak szükséges voltát s azt, hogy ezek is szükségszerű következményei, fejlődési állomásai voltak ugyan az emberiségnek, de nem fejezték még be az emberi fejlődés egész menetét, nem teremtték meg a gazdasági szabadságot és függetlenséget, tehát gazdasági forradalomra van még az emberiségnek szüksége. Figyelembe véve azt, hogy minden forradalom, akármilyen célja és eredménye volt is, a gazdasági rend terén is hozott be gazdasági változásokat, legalább is az uralkodó osztályok s a gazdasági alanyok személyi eleme tekintetében s az elért politikai és jogi változások gazdasági hatásokat, változásokat is eredményeztek s a jogi és állami rendtől a gazdasági élet el nem választható, élesen el nem különíthető, bizonyos, hogy tisztán gazdasági jellegű forradalom az állami rend és társadalmi állapotok megváltoztatása nélkül nem is képzelhető, azokat egymástól izolálni nem lehet, sőt a mai gazdasági

rendet és állapotokat éppen a legújabb forradalmak, az egyén teljes jogi és politikai szabadsága és a szabad verseny idézték elő, a földbirtokon nyugvó, feudális társadalmakkal szemben az ingó vagyon uralmán felépülő modern társadalmak gazdasági helyzete és egyenlőtlensége éppen az ingó vagyonnak liberalizmusán, gyors átalakulási, összehalmozódási és átmeneti képességén sarokallik, vagyis a természetes fejlődés és haladás, a szabadság, szabad mozgás érvényesülése hozzák létre a gazdasági bajokat, a melyből kibontakozni a visszaesés, visszafejlődés veszedelme nélkül csakis az összeség erejével, socialpolitikai reformok útján, állami úton lehet. Az állam pedig nem szüntethet meg az emberek közötti természetes ellentéteket és különbségeket, a vagyoni egyenlőség vagy csak az aránylagos, érdem szerinti egyenlőség elvét sem lesz képes sohasem megvalósítani. A gazdasági téren mutatkozó bajokból éppen úgy nem következik az államhatalom omnipotentiájának szükségessége, mint viszont a társadalomnak az államtól elválasztása, az állam megszüntetése és az individualizmus érvényesülése, hanem következik egyszerűen az állami és társadalmi életnek gazdasági téren is tökéletesedése. Teljes egyenlőséget azonban az állam sohasem teremthet, mert a természetes emberi különbségeket s azokat a természetes tényezőket, a melyek a vagyonmegosztás aránytalanságát okozzák, meg nem szüntetheti.

Hegelnél a társadalom fogalma s annak az államtól megkülönböztetése homályos; ő ugyanis a társadalmat az egyén és az állam között közvetítő kapcsolatnak tekinti s az szerinte nem más, mint a saját külön céljaik elérésére törekvő családok összesége. De hát ott hol van a társadalom, a hol az állam csak egy közös családfő alatt élő családtagok összesége? Viszont az is előfordul, hogy ugyanazon család tagjai különböző társadalmakhoz és államokhoz tartoznak. De a társadalom nemcsak családok, hanem magánosoknak is összesége s nem csupán családi, hanem más kapcsolatokból is áll.

Herbart a társadalom és egyszerű emberi egyesületek, társaságok fogalmát összecseréli s az államot több társadalom (tulajdonképpen társaság) összefoglalatának tekinti, melyben minden más kapcsolatnak fel kell olvadnia; holott az emberi társaságok összefoglalata maga a társadalom, az állam pedig ezen társadalom, a maga hatalmi szerveztségében. E mellett Herbart a

társadalomban csak akaratí megegyezéseket, egyesüléseket lát s nem az összes emberi életviszonyoknak szövevényes és természetes kapcsolatát.

Stahl szerint az állam a községeknek, rendeknek és szövetkezeteknek összeségéből áll, a melyek, mint az állam kiegészítő tagjai, az állam céljainak szolgálatában állanak, a helyett, hogy az állam, mint hatalmi szervezet, szolgálna a társadalmi célok megvalósítására. Stahl meghatározása már csak azért sem adhatja meg a társadalom és állam fogalmát, minthogy egy-egy község társadalma is lehet és volt is önálló állam, viszont némely nép-összeség, pld. a nomád, vándor népek rendszerint nem is laknak községekben, a községi kapcsolat, szervezet azoknál többnyire hiányzik.

Közelebb jár az igazsághoz Lieber, a ki megkülönböztetve az időleges egyesüléseket a tartós kapcsolatoktól, a társadalmat olyan egyének összeségének, tartós kapcsolatának tekinti, a kiket állandó és azonos viszonyok fűznek egybe. Csakhogy a társadalomban nem minden kapcsolat s nem mindenkinek hozzátartozása önkéntes, hanem sok esetben kényszerű; e mellett időleges egyesülések társadalmon kívül nincsenek, tehát azok külön kategóriát, mely a társadalomtól külön váltan, mint önálló típusa az emberi egyesületeknek, fennállhatna, nem képeznek.

Tisztán egy specialis társadalomgazdasági elv, a munkamegosztás alapján konstruálja meg a társadalom fogalmát Eisenhart. Szerinte az állam többféle ösközösségből áll, melyben a négy rend: az iparosok, tanítók, hivatalnokok rendje s a társadalmi tagság az egyes ember személyes képességeinek felel meg s maga az állam is egy nagy emberhez hasonlít. A polgári társadalom az embereknek az ipar különböző ágazatai körül való csoportosulásából képződik ki. Eltekintve attól, hogy egyetlen életelv alapján a társadalom fogalmát megekonstruálni nem lehet, nem helyes a meghatározás azért sem, mert nem minden társadalomban vannak és voltak meg ugyanazon ösközösségek s az eltérő külső (főleg éghajlati, számbeli) és belső különbségek az egyes embercsoportok közt más és más társulások, érdekkörök alakulására vezettek és sem az állam, sem a társadalom nem a felsorolt négy rend kapcsolatából áll csupán, végül a társadalmi tagságot a többi három csoporttól, mint önálló társulási alakzatot, megkülönböztetni nem lehet, minthogy az egy általános, össze-

foglaló fogalom s a többi három rendet, de az összes más csoportosulásokat sem lehet a társadalmi tagság fogalmi körén kívül helyezve meghatározni.

Szintén a gazdasági erőknak, mint tényezőknak szán legfőbb szerepet a társadalom megalakulásánál Stein Lőrincz. Minden más életviszony csupán eredménye, következménye a gazdasági viszonyoknak, bár a társadalom fogalmi meghatározásába tényezőkként beleviszi a jog és család fogalmát is. A társadalomnak az a rendeltetése, hogy az emberiség számára a javaknak lehető legnagyobb mértékét megszerezze s elossza az egyesek közt. Az emberi közösség az eszmeileg egyenlők, a társadalom a tényleg egyenlőtlenek kapcsolata, az állam pedig bizonyos embercsoportnak öntudatos és öntevékeny egysége.

A társadalomban helyesen az ellentétes egyéni érdekek aránylagos kielégülhetésének tényezőjét, eszközlőjét látja s az egyéni érdek és életképesség szükség szerű folyamánának tekinti a társadalmi állapotot, de már ott, a hol ezen ellentétes érdekek szükségképpen közös képviselőjéről, az állami szervezetről szól, azt, illetve az államot valami önzetlen, felettünk álló, rajtunk kívül eső s nem bennünk és általunk élő külön hatalomnak tűnneti fel, mely úgy erkölcsi, mint anyagi tekintetben a valódi összérdek képviselője és megvalósítója. De ha minden állam, qua állam, azaz fogalmilag már okvetlen ilyen, a tiszta összérdek képviselője volna vagy lett volna és nem az erőttöbblet birtokában levő társadalmi osztályok és érdekek kényszerhatalmi szervezete, akkor forradalmak, alkotmányválságok sosem lettek volna, pedig voltak és lesznek, mert akkor mindenkinek érdeke a lehető legjobban s legaránylagosabban lett volna kielégítve s minden állam, mint eszményi szervezet, az egyenlők, mert egyenlő mértékben kielégítettek állandó szervezete volna, a mely csupán reformok útján fejlődne. Már pedig pusztán a számbeli szaporodás által megsokasodó és változó érdekek miatt sem lehet egy-egy állam a valódi összérdek, a tökéletes s egyenlő kielégítés megvalósítója és képviselője. Az államban az uralkodó, erőttöbbletet képviselő osztályok szerepelnek természetsszerűleg döntőleg az érdekek kielégítési módjának meghatározásánál. Nem helyes megfigyelését bizonyítja a tényeknek Stein azon állítása, hogy az államhatalom mindenütt oda törekszik, hogy a társadalmi érdekek uralmát megtörje s annak helyébe az összeség érdekeit állítsa,

mert ellenkezőleg a feltörekvő társadalmi érdekek igyekeznek megtörni az állam ad hoc hatalmát s annak helyébe a maguk érdekeit kielégítő állambatalmat állítani s főtörekvésük éppen az, hogy az állambatalom erejével az ő érdekeik is lehető legjobban kielégíttessenek és a mint Stein maga is kiemeli, minden társadalmi rend és osztály arra törekszik, hogy a társadalom tényleges tagosulata jogivá változzék s érdekeik a jogszabályok által is biztosíttassanak, vagyis az állami szervezet és a társadalom állapota elválaszthatatlan közösségben, kapcsolatban áll egymással. Ez a törvény és nem a Stein által felállított adja meg a nemzetek egész történetét. A szerves életfolyamatok megváltozása és az erők egyensúlyának megzavarása nélkül nem változhatik meg azoknak külső, alak rendje és az erők eredője sem. Az sem áll, hogy a társadalom tagozódása tisztán a birtok mennyisége szerint történik, s ez ad súlyt, tekintélyt és hatalmat mások felett, mert bár a birtoknak nagy jelentősége van a társadalmi osztályok kialakulásánál s a társadalmi befolyás tekintetében, de egyrészt a birtok mellett más alapjai is vannak a tagozódásnak, a társadalmi körök alakulásának és a tekintély és befolyás nagyságának, pld. bizonyos (katonai, papi, hivatalnoki) foglalkozások, azután a születés, szellemi és testi erő, ügyesség stb. másrészt a birtoknak ezen fontossága korok és helyek szerint más és más s mint egy-egy társadalom jellegzetes tulajdonsága, tehát *megkülönböztető* sajátossága játszik főszerepet s jöhet elsősorban tekintetbe a birtok természete szerinti eltérésekkel. A birtok, de itt is főleg az ingó vagyon tekintélye főleg az ú. n. bourgeois társadalmakban játszik szerepet s megindítója, keletkeztetője bizonyos irányzatoknak és elméleteknek, a melyek a socialismusban csúcsosodnak ki. De e mellett vannak még nagy számmal más, katonai, aristokratikus, demokratikus, agricol, papi jellegű társadalmak, alapjai bizonyos állami alakulatoknak, szervezeteknek. De Stein maga is elismeri és kijelenti, hogy az emberek közti különbségek három alapformában szerveződnek: ezek a vérségi kapcsolaton nyugvó nemzetségi, a szellemi munkán alapuló rendi és a szabad munkán sarkalló szabad (állampolgári) társadalmi szerkezet. Tehát nem általában az állami életnek s a társadalmi tagozódásnak, de csak bizonyos társadalmak: az újabb, modern vagy kultúrtársadalmak tagozódásának alapja, főtényezője a birtok eloszlása, vagyis az nem általában a társadalmi élet mindenkori alaptényezője, de

a társadalmi kifejlődés, kialakulás menetének bizonyos állomása, stadiuma. Azonban még a legmodernebb, az igazi bourgeois társadalmakban sem egyedüli és kizárólagos megosztó, társadalmi tagozódást, különbségeket előidéző erő, mert már a többi kötelekek, tényezők is érvényesülnek bármiféle társadalom tagozatánál s nem csupán az egyenlő gazdasági helyzet ad egyenlő társadalmi állást, ha főképen ez ad is, de akkor is csak bizonyos társadalmakban. Már az inkább igaz, hogy a nagy vagyon a függetlenséget jobban biztosítva jobban képesít bizonyos társadalmi functiók végzésére, köztevékenység folytatására, de ezt is csak bizonyos helyen, időben és mértékben, főként akkor, ha a köztevékenység nobile officiumot képez s az osztálytársadalmakban, de már nem például a kasztrendszer mellett, rendi korszakban. Különben is a kulturállamokban megvan a lehetőség arra, hogy egyesek egyik társadalmi osztályból a másikba juthassanak és így a szabad mozgás a jogszabályok segítségével nagyban mérsékli a bourgeois társadalmakban is az egyes osztályok merevségét és kizárólagosságát.

Dr. Illyefalvi Vitéz Géza.

(Folyt. köv.)

IRODALOM.

Kritikai tan az objectivitásról.

— Egy új ismeretelméleti munka. —

Jelen sorok czélja egy oly munka megismertetése, a mely több tekintetben méltó arra, hogy az új ismeretelméleti irodalom kiemelkedő jelenségei közé soroztassék. Ez a munka *Friedrich Kuntze* „*Die kritische Lehre von der Objectivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik*” czimű könyve.¹ A mellett, hogy az első, ki az objectivitás problémáját szigorúan systematikus módon és kritikailag tárgyalja, K.-nak nagy érdeme az is, hogy Kant ismeretelméletét viszonyba hozta az objectiv-logikai és a speculativ-mathematikai vizsgálódások újabb eredményeivel.

Úgy találjuk, hogy szerzőnek tökéletesen igaza van, a midőn ezeket mondja: Kant hat „das Verhältniss der theoretischen zur anthropologischen Fundierung nicht genügend geklärt.” „*Die Fundierungsverhältnisse und die Umfangsverhältnisse der kantischen Lösung sind es, die den intellektuellen Instinkt der Gegenwart beunruhigen.*” Hogy Kant ismeretében, illetve az objectivításra vonatkozó tanában a theoretikusan alapozott principiumok mellett existenciális elemek, vagy a mint K. mondja, „platonismuskok” és anthropologikusan alapozott tételek is találhatók, az tény dolog. Azért jogosult Husserlnak azon állítása, hogy Kant ismeretében bizonyos fokig relativistikus. Kant tana az objectivitásról főképp Husserl objectiv-logikai vizsgálódásai és az új „speculativ matematika” által kiegészítést nyert és az alapozás tekintetében tökéletesbbitett. Szerző igen érdemes munkát végzett azzal, hogy a kritikai ismeret centralis problémájának továbbfejlesztését szem elé állította.

¹ Heidelberg 1906. C. Winter. XVIII. 315. l.

Műve bevezetésében elmondja, hogy mikép alakult ki benne az objectivitás problémájának, illetve e problema terjedelmének és egységének concepciója. Ennek ismertetése a mű megértését lényegesen meg fogja könnyíteni. Szerző, Kant ismeretelméletéről táplált „meggyőződéseit” viszonyba akarta hozni napjaink ismeretelméletével. Erre vonatkozó tanulmányai közben merült fel előtte az objectivitás problémája. Napjaink „két uralkodó ismeretelméleti irányzatai” közül, melyeket az „ismerés psychológiájá”-nak és az „ismerés metaphysikájá”-nak nevez, szerinte egyik sem helyezhető bele Kant gondolatainak continuitásába és az egyedüli viszony, a mely napjaink ezen ismeretelméleti törekvései és Kant gondolatai között fennáll, az ellentétességé. Ezen a „holt ponton,” a melyre jutott, az új Kant-kritika segítette át, a mely Kant, theoretikus philosophiáját, mint „Newton tudományának philosophiáját” fogja fel. Szerző problémái ilyenformán a természetphilosophiai kérdések összefüggésébe tolódtak el. Miután K. a psychológiát és metaphysikát a criticismus „kifejlődési lehetőségeiből” kizárta, a kritikai philosophia számára csak egyet tartott lehetségesnek és pedig: a természettudomány problémáit általánosabban és egy más projectióban felfogni, mint az önönmagát felfogja. Azt találta ugyanis, hogy a természettudomány mint tudomány a természetről, egy átformálása a természetnek. A valóság természettudományi átformálását azonban csak mint az átformálás egyik lehetőségét kellend felfogni, a mely mellett mások is gondolhatók. Tanulmányozandók lennének azon feltételek, a melyek mellett egy természettudományi átformálás eszközölhető. Analysis által kiderítendőek lennének azon elemek, a melyek amannak utolsó alkatrészeit képezik. Leírandó lenne azon definitív-forma, a mely „a formálás legutolsó eredménye.” Ez a formálás, mivel intellectuális, terminologiailag a „fogalomalkotás” kifejezéssel fixírozható. A Kant-féle problema ezek után, mint a fogalomalkotás egy problémája tűnt fel szerző előtt. Mikép lehet Newton tudományának fogalomalkotását, a melylyel Kant foglalkozik — kérdezte itt — a lehetséges fogalomalkotások körébe beállítani?

Csak ezen kérdés felvetése által vált lehetségessé K. számára azon problémákat, melyekkel Kant foglalkozik, viszonyba hozni azon problémákkal, a melyekkel napjaink ismeretkritikája foglalkozik. A „lehetséges fogalomalkotások körét” már most azon kérdés legtágabb formulázása gyanánt vehette, a melyre Rickert philosophiája iparkodik feleletet adni. Rickert a lehetséges fogalomalkotásokat individualisálókra és generalisálókra osztja fel. (E fogalomalkotások mindegyiké-

ben a megismerő „szellemnek” egy eredeti állásfoglalása jut kifejezésre, szemben a tudományos ismerés előtti „élménynyel”. Mig a generalisáló fogalomalkotás, a közvetlen átélés különféléjének és formájának az individualitásnak „extensív és intenzív legyőzését” célozza, addig az individualisáló fogalomalkotás nem sérti meg a „primaer élmény” formáját, hanem „egészen más principiumok szerint választ annak számtalan megvalósulásai között.”) Szerző ezen gondolatokat Kantra alkalmazván, benne mindenekelőtt „a generalisáló fogalomalkotás theoretikusát” ismerte fel. Együttal egy nevezetes körülményre lett figyelmessé. Észrevette, hogy Kant nagy kritikái, a Tiszta ész kritikájától kezdve az Ítéleterő kritikájáig, mind jobban convergnak egy individualisáló fogalomalkotás felé. Ekkor felidéződött emlékezetében Rickert egy constructiója a generalisáló tudományok fokozatáról, a melyek mindig több és több individualisat küszöbölnek ki, hogy végre a legmagasabb generalisáló tudományban, az „utolsó természet-tudományban” csak általános vonatkozásokat és vonatkozási törvényeket őrizzenek meg. K. biztos volt abban, hogy az „utolsó természet-tudomány” nem más, mint az a tudomány, a melynek theoriáját Kant a Tiszta ész kritikájában akarta adni, a hol is a „tárgyat” merő vonatkozásokba oldotta fel. A Rickert-féle tudomány-sorrendnek egy további átvitele azonban, a mely (sorrend) continualisan mindig több és több individualisat „von magához”, a Kant-féle kritikák hasonló convergentiájával szerzőnek azért nem akart megegyezni, mert ez néki „ugrásszerű”-nek (sprungweise) látszott lenni. Úgy találta, hogy különösen az Ítéleterő kritikájának theoretikus része a Tiszta ész Kritikájával szemben nem csak kiegészítést, hanem határozott újítást is jelent. Azon kritikai postulatumban, hogy a tapasztalás tárgya minden tekintetben objectiválandó, ugyan meglelte az Ítéleterő kritikája „concrete-válásának” magyarázatát, de nem az abban eszközölt bizonyos fundamentalis újításoknak magyarázatát. Az Ítéleterő kritikája azon paradoxióján, hogy egy principiumnak az Ítéleterő számára szükségkép érvényesnek kell lennie, a nélkül azonban, hogy egy tárgyat meghatározza és hogy megfordítva, a tárgynak meghatározása az emberi észnek nem *minden* gondolati szükségességétől függ, Husserl „Logische Untersuchungen” című műve segítette át.

Husserl a tudományokat lényeges- és lényegtelen egységgel bírókra osztja fel. Az elsőket „theoretikus” vagy „nomologikus” tudományoknak nevezi. (Ezek érvénye tartalmi összefüggéseiken alapú és ezért e tudományok teljesen függetlenek az emberi faj gondolko-

dásától.) Az utolsókat pedig „ontologikus” tudományoknak nevezi (Ezek lényegét éppen megfordítva az *emberi gondolkodásra* való vonatkozás teszi ki.) Szerző úgy találta, hogy a theoretikus tudományok csoportja azonos Rickert „utolsó természettudomány”-ával és azon tudománnyal, a melynek teoriáját Kant a Tiszta ész kritikájában adta és hogy az „anthropologikusan egyesített” tudományok az Itéleterő kritikájának képezik témáját. Miután ilyenformán systematikus tekintetben tisztába jött, historiai igazolását is sikerült megtalálnia annak, hogy ezzel a szembeállítással Kant „tulajdonképi szándékát” találta el. Ugyanis felfedezett Kantnál bizonyos helyeket, a melyek a „tisztá ész rendszerét” mint „universalis szabályok rendszerét” szembeállítják az Itéleterő kritikájával mint a „generalis szabályok rendszerével”. Szerző ilyenformán két pár egymást keresztező felosztási principiumot nyert. T. i. „theoretikusan alapozott tudományokat generalisáló vagy individualisáló fogalomalkotással” és „anthropologikusan alapozott tudományokat generalisáló vagy individualisáló fogalomalkotással”. Ez által az universalis szabályok Kant-féle rendszere egy jól körülhatárolt problémává lett. Ehhez kellett 1. hogy az universalis szabályok rendszere a generalisáló fogalomalkotáshoz tartozzék és így csak specificálódhassék, de ne individualisálódhassék; 2. kellett, hogy az universalis szabályok rendszere theoretikusan alapozott legyen és szabályainak folytonos „concrete-vállása” által egyáltalán ne változhassék át anthropologikusan alapozott tudománnyá. Az universalis szabályok rendszere tehát szerző felfogása szerint ezt a keretet töltötte be: theoretikusan alapozott tudományok generalisáló fogalomalkotással. Ez által az „utolsó természettudomány” mint egy bizonyos nem, másokkal szemben meg volt határozva.

Az „utolsó természettudomány” problémája — a mint azt már említettük — K. számára nem volt egyéb a Tiszta ész kritikájának problémájánál. Midőn ezen, „az időtől teljesen függetlenül alapozott” problémának nevet keresett, azt Kantra támaszkodva, az „objectivitás problémájá”-nak nevezte el. Miután e problémát ismeretelméletileg alapozta és elnevezte, bizonyos „descriptiv vagy technikai ismertetőjegyeket” keresett, a melyek az objectiv tételek „külső megjelenési módját” megjelölik. Azt találta, hogy az *objectivitás külső ismertetőjegye, az ő minden existentialistól és különösen minden anthropologistól való teljes függetlensége.*

K. műve három főrésze oszlik. Az első rész címe: „Az objectivitás problémája Kant előtt”. Az „előtt” a szó itt tisztán systematikus

értelemben veendő. E rész ugyanis nem adja az objectivitás problémájának Kant előtti historiai kifejlődését, hanem bizonyos időbelileg Kant utáni philosophusoknak systematikus kritikáját; olyan bölcseleket, kik a problémát a „typikus Kant előtti értelemben” fogják fel. Más szóval: itt azon modern törekvéseket bírálja, a melyek az objectivitást existenciális momentumokra akarják felépíteni.

A második részben, melynek czíme: „Az objectivitás problémája Kantnál”, szerző az objectivitás kritikai theoriáját Kant műveiből kifejti. Ez a rész az alapozást „teljes mélységében” adja, de nem „teljes terjedelmében.”

A harmadik rész, az alapozás terjedelmét tekintve, túlmegy a második részen. (Czíme: „Az objectivitás problémája Kant után”.) Benne szerző megkísérli a Kant-féle megoldás kiegészítését.

A munka tárgyának belső tagozásáról még a következők jegyzendők meg: K. szerint csak úgy érthetjük meg az objectivitás lényegét, hogy ha az objectivitásról szóló tan „keletkezési történetét” ismerjük. Egy közönséges értelemben vett „keletkezési történet”-nek azonban nem vennők semmi hasznát. Mert ebből csak azt tudnók meg, hogy hol és mikor támadtak ama tan egyes részei, a nélkül, hogy azoknak tartalmi összefüggését, tehát azt, a mi az objectivitásról szóló tanban valóban jelentős, megismernők. Az objectivitás története azért „egy bizonyos transscendentalis előadási mód” szerint kell, hogy megírassék. K. ezalatt egy oly eljárási módot ért, a mely az objectivitást mint kész factumot veszi és kimutatja, hogy ez a factum mi által vált lehetségessé. Egy ilyen decompositio kétféleképp gondolható. Először syllogistikus úton. Ezt az utat az az előadás követi, a mely mindenekelőtt a tény praemissáit mutatja fel és azután megmagyarázza, hogy miképp fejlődik ki a tény ezen praemissákból. Ez esetben tehát az objectivitást mint egy „adottságot” fogjuk fel és ezt az „adottságot” *feltételeiből* levezetjük. Az objectivitás „keletkezési története” transscendentalis módon való megírásának második lehetősége az objectivitás utolsó, egyszerűbben már nem karakterisálható „eredeti alkatrészekre”, *elemekre* való descriptiv feloldásán alapul. Ez az eljárás bizonyos hasonlatosságot mutat a chemikus eljárásával, ki a megvizsgálandó anyagot utolsó elemeire bontja fel. Feltételekből és elemekből a priori még valami harmadik is levezethető, ugyanis a sajátos *forma*, a melyben az objectivitás mindenkor megjelenik. A forma az elemeknek a feltételekhez való a priori „hozzáilleszkedése” (*Anpassung*) gyanánt fogható fel. A formának ez a felfogása a feltételek és az elemek mellett, egy harmadik

szempontot nyújt az objectivitás transzcendentalis történetírása számunk Munkánk főrészei a „feltételek”, az „elemek” és a „forma” felosztási principiumai szerint tagozódnak fejezetekre. Szerző figyelmeztet, hogy ne feledjük, miszerint ez a topographia az „alanyban” és nem pedig „tárgyban” fekszik. Hogy valójában csak egy egységes logikai folyamatban van dolgunk, a mely mindazon jegyeket, melyeket elkülöníteni kell gondolnunk, organikus egységbe egyesíti.

Az első főrész „egy systematikus előmunkát, historikus bevezetést”. Azt már megemlíttettük, hogy benne K. azon Kant-elvű alkatrészekkel foglalkozik, a melyek az objectivitás feltételeinek, meinek és formájának fogalmaiban a mai napig fenmaradtak. E első fejezetében az Én-fogalom „platonismusait”, mint az objectivitás feltételeit, 2. fejezetében a lelkiképességek „platonismusait”, mint az objectivitás elemeit, 3. fejezetében pedig a norma-fogalom „platonismusait”, mint az objectivitás formáit kritikailag fejtegeti. A második főrészben, a mint azt már megjegyeztük, K. az objectivitást a részektől adja elő, a melyek Kanttól erednek. Itt behatóan tárgyalja 1. a kritikai objectivitás feltételeit: a metaphysikai deductiót transzcendentalis deductiót és a lehetséges tapasztalást. 2. A kritikai objectivitás elemeit: az érzékiséget és az észet. 3. A kritikai objectivitás systematikus „egységformáit”: a Tiszta ész kritikájának rendszerét és az Ítéleterő kritikájának rendszerét.

E részeket behatóbban nem ismertetjük. Egy oly elvonott tár és oly tartalmas munkának — mint a milyen Kuntze műve — az összes fejezetekre kiterjeszkedő, részletesebb ismertetésére, a szükséges keret nagyon szűk. Ez okból a munkának egyik részét ismertetjük behatóbban. Az ilyen ismertetésre legkevésbé több rész kiválasztása azonban, jelen esetünkben, midőn egy mindegyikében becses művel van dolgunk, eléggé nehéz feladat. Úgy véljük, hogy a leghelyesebben cselekszünk, ha azt a részt választjuk, a mely a legtöbb újat tartalmazza. Ez pedig a harmadik főrész.

Szerző az objectivításra vonatkozó problémákat az ő idejének összefüggésükben, egy segmentumokra osztott körhöz hasonlítja. E hasonlálattal elve mondja, hogy Kant az objectivitás problémái segmentumainak csak egyik részét töltötte be. A kérdések másik része még formulázásra, illetve megoldásra vár. Munkánk harmadik főrészének, annak a kimutatása képezi feladatát, hogy Kant után milyen „segmentumok” jutottak a problemakörbe és hogy mennyire változtak el, illetve mennyire változtak el terjedelmüket tekintve a

„betöltések”, melyek Kanttól erednek. Ez a feladat szerző szerint nem historikus, hanem csak pseudohistorikus. A harmadik főrész, mondja, csak azért adhatja elő Kant egy historiai kritikáját és kiegészítését, mert a Kant-féle problema egy systematikus topographiával bír, a mely minden, az objectivitáshoz tartozó kérdéseknek — még felvételük előtt — úgy meghatározza terjedelmét, mint kijelöli helyét és ilyenképen a problemát minden historiai véletlentől függetleníti. A dispositio a munka e részében ugyanazon hármass felosztást mutatja, mint az első és a második részben. A fejezetek itt is a feltételeknek, az elemeknek és a formáknak megfelelően tagozódnak; csak hogy szerző bennök azt vizsgálja, hogy az új philosophia milyen adalékokkal gazdagította az objectivitás ama constitutív principiumainak tanát és hogy ebben még hol maradtak fenn hézagok. Ezek után most már áttérhetünk a harmadik főrész részletesebb ismertetésére.

Az első fejezet a következő czímet viseli: „Az objectivitás feltételeinek tana a modern criticismusban”. K. első sorban azt törekszik kimutatni, hogy a metaphysikai deductio „charakterisálása” a Tiszta ész kritikájának első és második kiadásában elégtelen és hogy helyébe a phaenomenologia (Husserl) eredetanalysise kell hogy lépjen. Husserl a „metaphysikai deductio” elnevezést elejtette és helyette a „phaenomenologia” kifejezést használja. Ő épp úgy a psychológiából „indul ki”, a mint azt Kant a metaphysikai deductióban tette. Azon nehézségeket, a melyekbe Kant ezáltal (különösen a Tiszta ész kritikájának első kiadásában) ütközött, ő úgy kerülte ki, hogy az ő phaenomenológiájában a psychológiát nem mint *tudományt* vette kiindulási alapnak. Mivel a „psychologia-előtti” tapasztalásból indul ki, a mely tehát még nem a „tudományformával” hanem az „adottságformával” bír, azért az ő phaenomenologiai analysisében ki volt zárva az, hogy a psychologia és a logika határai elmosódjanak. A tudományos ismerés-előtti tapasztalás kétféle szempontból vizsgálható: 1. a mennyiben psychologia, 2. a mennyiben logika „válhat belőle”. A phaenomenologia a közvetlen tapasztalati élményeket egyedül az arra való tekintettel írja le, hogy azok mit jelentenek a logika számára. Husserl phaenomenológiája épp oly sajátos középállást foglal el a psychologia és a logika között, mint Kant metaphysikai deductiója. Csakhogy a phaenomenologia „az ő tökéletesen kifejlődött módszereivel”, úgy a systematikus „középállást”, mint a systematikus feladatot tekintve, jóval felette áll a „primitív eszközökkel rendelkező” metaphysikai deductiónak.

Szerző azon újjáalakításokat adván elő, a melyek a transzcendentalis deductión a mult században eszközöltettek, úgy találja, hogy az két különböző irányban terjesztetett, illetve fejlesztetett ki.¹ Először ugyanis a transzcendentalis deductio „egységes magyarázási összefüggésének” terjedelmét törekedtek megnagyobbítani és ezzel az objektivitásnak kiterjedtebb birodalmat biztosítani, mint a milyen Kant jelölt ki számára. Másodszor sikerült a transzcendentalis deductio formulázását tökéletesbbiteni; a mi által „elastikussabbá és ellentállóképesebbé” vált, mint a milyen Kantnál volt. Szerző a transzcendentalis deductiót, Kant egy kijelentésére támaszkodva, egy oly eljárási módnak tekinti, a mely nincsen egy határozott tartalomhoz kötve. A transzcendentalis deductiót — mondja — „úgy kezelhetjük, mint egy szerszámot”, a melynek használhatóságát különféle tudományos anyagokon kipróbálhatjuk. A transzcendentalis deductióval ez irányban kísérleteket tesz. Először az „intellectualitáson kívül” vizsgálja használhatóságát. Szerinte nem csak az ismeretkritikában, hanem az etikában és az aesthetikában is „realisálható egy bizonyos fokig”. (Hogy mennyire, illetve mennyiben, azt itt nem fejthetjük ki.) Ezután a generalisáló fogalomalkotástól választja el a transzcendentalis deductiót, a melyhez a Tiszta ész kritikájában kötve van és „más logikai értékekkel” kísérli meg összekötni. Erre a rendelkezésre álló „fogalomanyagot” nem találja elegendőnek, miért is új gondolati segédeszközökhöz folyamodik. A transzcendentalis deductio „*constitutiv alkalmazását*”, megkülönbözteti annak „*regulativ alkalmazásától*”. Constitutiv alkalmazás ott forog fenn, a hol annak terjedelme, a mit a deductiónak egyesítenie kell, nem csak idealisan van meghatározva, hanem a tapasztalatban is előmutatható. Regulativ alkalmazás pedig ott forog fenn, a hol annak a sokasága (különféléje), a mi az „egységes magyarázási összefüggésbe” beletartozik, idealiter ugyan szilárdan meg van határozva, a lehetséges tapasztalatban azonban nem mutatható fel. Szerzőnek a transzcendentalis deductio kiterjeszthetőségére irányuló vizsgálata azt eredményezte, hogy az, a Kant által jelölt határokon túl, csak mint *regulativ* érték alkalmazható.

A transzcendentalis deductio kiterjesztése lehetőségének vizsgálá-

¹ Félreértések elkerülése végett szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy K. szerint a transzcendentalis deductio egy eljárási mód, a mely a jelenségvilágra ténylegesen érvényes tételeket az által mutatja ki jogszerűen érvényeseknek, hogy azokat egy egységes magyarázási összefüggésbe állítja be.

lata után, formulázásának eddigi elváltozásait adja elő. Kant „egységes magyarázati összefüggése” anyagát: az a priori alaptételeket a mechanikától; egységét: az apperceptio egységét pedig „az egységes ítélet-alapozás postulatumától” nyerte. A Kant-féle „különfésélyeg *egysége*” tehát úgyszólván nem belülről kifelé alakult, hanem kívülről vittetett abba (a különfésélyegbe). Az „új egységforma”, a melynek a „transzcendentalis anyagot” egy egészsze kell összefoglalnia, ellentétben evvel a „mondhatni mesterséges egységformával, természetes egységforma”. Ez egy principiumnak általánosítása által keletkezik, a melyet egy új „matematikai-logikai” disciplina a sokaságtan (Mannigfaltigkeitslehre) fedezett fel. Azt a formát, a melyben Kant „egyedül volt képes magának egy deductiót gondolni”, Husserl „a sokaságnak jóval ügyesebb technikájával” pótolta. Ez az újítás, mondja szerző, egyszer és mindenkorra elejét veszi azon felfogás uralmának, hogy a kategóriának egy legmagasabb productiv egység differentiálódásai. A transzcendentalis deductio legújabb átváltozása, a melyet az objectivitástan története felmutat, szerinte tehát a tiszta sokaságtan. Ezt a legújabb átváltozást definitívnek tartja.

Mielőtt szerzőnek a lehetséges tapasztalat fogalmának újjáalkítására, illetve ennek lehetőségére vonatkozó fejtegetéseit ismertetnők, szükséges, hogy néhány fontos distinctióját előadjuk. A lehetséges tapasztalat K. szerint Kantnál, a transzcendentalisan egyesített tételeknek, a tér formájában való „előállítási lehetőségét” jelenti. A transzcendentalis egyesítés és a térforma együtt egy fogalomalkotást neveznek, a melyet Kant az universalis szabályok fogalomalkotásának nevez. A lehetséges tapasztalat sajátos „ismeretelméleti értéke” gyanánt K., műve második főrészében, a „betöltési értéket” (Erfüllungswert) határozta meg. Továbbá kimutatta, hogy Kantnál, az objectiv „betöltés” charactersitikumát a „betöltési alap” elemeinek felcserélhetősége, *permutabilitása* képezi és hogy ez a permutabilitás legközelebb kifejezését a térformában nyeri. Szerző kétféle permutabilitást különböztet meg, ugyanis: az „*abstractio permutabilitását*” és „*collectio permutabilitását*”. Hogyha pl. kimondom e szót: „fa,” úgy ezen fogalom substratumát, az ideális jelentés-körön belül tetszés szerint permutálhatom, a nélkül, hogy a jelentésegység ezáltal kárt szenvedne. E szónak: „fa,” *értelme* nem változik, hogyha azt egymás után, tölgy, fenyő, vagy almafa által „érzékitem”. Itt az „*abstractio permutabilitásá-*”-val van dolgunk. Ha azonban kimondom e számot: „4” és e mellett az „1 1 1 1 egyesekeket” gondolom, a melyekből e fogalom: „4” egy

egésznek alkot, úgy ezen egyesek helyzetét ugyancsak tetszés szerint felcserélhetem és pedig anélkül, hogy a „collectió eredmény“ (Kollektionsresultat) megváltozna. Ez a permutabilitás azonban egészen más, mint az előbbi. Szerző ezt a „collectio permutabilitás“-nak nevezi. A Kant-féle „betöltési elemek“ permutabilitása kétségtől a permutabilitás ez utóbbi neméhez tartozik. Szerző továbbá a Kant-féle „viszony-fogalmak“ és „kapcsolati fogalmak“ (Verhältnis- und Verbindungsbegriffe; Verfahrungsweisen der Sinnlichkeit und Verfahrungsweisen des Verstandes) helyett, „colligáló“ és „abstraháló subsumtio-principium“-ot különböztet meg. A „colligáló subsumtio-principium“ a részeket az egésznek úgy rendeli alá, hogy azok belső structurájuk megváltozása nélkül, abba mint egy „tartányba beléphetnek“ és mindenkor úgy, a mint abba „beléptek“, ki is vehetők abból. Egy colligáló egésznek részei ezért *önálló* tartalmak. Az „abstraháló subsumtio-principium“ a jelentőseységnek részeit annak úgy rendeli alá, hogy ez a jelentőseység az egyes eseteket mind „logikailag körülfontja“, jóllehet azok egyike sem fejthető ki az egészből abban a formájában, „a melyben nem áll vonatkozásban az egészhez.“ Ezen „abstraháló“ tartalmak *nem-önálló* tartalmak.

„Kant a ténnyel ruházta a lehetséges tapasztalat képviselőjét.“ Szerző a lehetséges tapasztalat újjaformálását egy más principium segítségével kísérel meg, a melyet a matematikából vett kifejezéssel „Spielraumprincip“-nek nevez.¹ Lássuk, hogy ez alatt mit ért. Ha felteszszük, hogy bizonyos jelenségek bizonyos változásainak megállapított törvényszerűsége mindazon meg nem figyelt esetekre is áll, a melyek a megfigyelttel lényegileg azonosak, akkor a felett, hogy egy „concret valóság“ vajjon egy bizonyos természeti törvény alatt áll-e vagy sem, nem dönt ezen valóság realis „magatartási módjának“ megállapítása, hanem egyedül az a „jegy“, hogy ez a valóság az „eset“ típusa alá tartozik-e vagy sem. A törvény, illetve szabály substratuma akkor már nem az egyes eset, de még nem is az egyes esetek abstract fogalma, hanem az esetek *collectiv egésze*. Az esetek egy ideális sokaságot képeznek, „a melyben egyik sem bír a másik felett valamelyes előnnyel“. Az egyes esetek „lehetséges magatartásai“ határokkal vannak körülveve, a melyeket nem léphetik túl

¹ Magyar matematikusaink a „Spielraum“ helyett „latitude“-ot, vagy egyszerűen „tér“-t használnak. Mivel az előbbi ugyancsak idegen nyelvi szó, az utóbbi pedig igen általános kifejezés, azért az ezeknél jóval találóbb német terminust fogjuk használni.

anélkül, hogy ne veszítenék el az ideális sokasághoz való hozzátartozóságukat. Ezen határok egy zárt geometrikus vagy stereometrikus idommal symbolisálhatók a *melyen belül* a „magatartási módok” bármily tetszésszerű helyet foglalhatnak el.

Szerző a „magatartási módok” egy ilyen „tetszésszerűségét” adott határokon belül „*Spielraum*”-nak nevezi. Számára a „*Spielraum*” épp úgy képviseli a lehetséges tapasztalást, mint Kant számára a tér. A „*Spielraum*” szintén colligáló egész, a mely ideális határok közé van zárva; miért is nem úgy fogja körül a részeit, mint a fogalom az ő példányait, hanem úgy, „mint egy edény az ő tartalmát”. Épp úgy mint a tér, egy egész permutabilis részekkel. A „*Spielraum*” permutabilitása azonban sokkal kiterjeszthetőbb és „hajlékonyabb”, mint a specifikus térbeli permutabilitás. A „*Spielraum*” magasabb fokban tartalmazza azon „mértékadó sajátosságokat”, a melyekkel a tér rendelkezik. Szerző azt a jelentőséget, melylyel az „újjaformált lehetséges tapasztalat” az objectivitás számára bír, a következő tétellel fejezi ki: „Jedes Gesetz hat nur dann Auspruch auf Objectivität, wenn es als seine Erfüllung einen Spielraum selbständiger Inhalte hat, deren ideelle Mannigfaltigkeit in ihm die Einheit eines colligierenden Ganzen findet.”

Munkánk harmadik főrészének második fejezete, az objectivitás elemeire vonatkozó azon tanokat adja elő, a melyek a modern criticismustól erednek. Szerző mindenekelőtt az érzékiség és az ész „közös transscendentalis formáját” törekszik felmutatni. Ennek felmutatásával ugyanis elejét akarja venni a „feltételek” és „elemek” (Kantnál tapasztalható) felcserélése lehetőségének. Az érzékiség és az ész „közös transscendentalis formáját” a következőkép mutatja ki: „A lehetséges tapasztalat theoretikus principiuma, a tényleges gondolkodás noetikus viszonyaira való alkalmazásában, kettős elágazást mutat.” Ugyanis elágazódik egyfelől az érzékiség, másfelől az ész colligáló és magukban permutálható egészeire. Ennek megfelelően K. az érzékiség és az ész felosztását két új terminussal fejezi ki, a melyek úgy mond az objectivitás elemeiben a „lényegeset” jelölik meg. Az érzékiség egészeit szerinte az jellemzi, hogy az alkatrészeket *colligáló* módon tartalmazzák, az ész egészei pedig *intentionális* módon foglalják magukba az alkatrészeket. „Érzékiség” és „ész” helyett szerző „colligáló” és „intentionális egészek”-ről beszél. Az objectivitás ezen, a modern criticismus által felderített elemeit tárgyazó fejtegetései annyira mélyenjáróak és elvontak, hogy azok részletesebb ismertetése

keretünket túllépne, miért is a munka e részéről csak a legnagyobb általánossággal szólhatunk. Colligáló egészek az *érzékiségben* két-félekép állnak elő. Először úgy, hogy valóságos dolgok vagy viszonyok bizonyos belső affinitások szerint egy egészszé, egy „Spielraum“-má foglaltatnak össze. Ezen „Spielraum“-on belül minden egyes rész minden más részzel kicserélhető, minél fogva a „Spielraum“-on belül az individualitás a permutabilitás által le van győzve. Ez által azonban az individualitás általában, még távolról sincsen mellőzve. „A mint előbb a fogalom alá tartozó egyes példányok összehasonlíthatatlanok voltak, úgy most a „Spielraum“-ok összehasonlíthatatlanok.“ Ez az új „incommensurabilitás“ egy új, egy második módszert kíván, a mely a „Spielraum“-ok „zártságát épp úgy áttöri, a mint a „Spielraum“ az egyes dolgok zártságából egy társas (gesellig) egészet alkot“. Az első módszer teoriáját Kries adta az ő valószínűségszámítási teoriájában, a második módszer teoriáját pedig Cohen alkotta meg az ő infinitesimálszámítási teoriájában. Azt, hogy ezen teoriák mily jelentőségűek az objectivitáselemek tanára nézve, illetve, hogy mennyiben járultak hozzá annak újjáalakításához, szerző részletesen kifejti. Ide azonban ismertetésünkben már nem követhetjük.

K. az uralkodó abstractiótannal szemben, Lotzera és különösen Husserlre támaszkodva kimutatja, hogy az objectivitás észbeli elemei, épp úgy colligáló módon foglalják magukba tartalmaikat, mint annak érzéki elemei. Idevágó fejtegetéseinek végső eredménye a következő: Elfogadja Husserl egyik alaptételét, a mely így hangzik: „Die *Allgemeinheit des Worts* besagt . . . , dass ein und dasselbe Wort durch seinen einheitlichen Sinn eine ideell festbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen so umspannt (und wenn es nicht widersinnig ist, zu umspannen „prätendiert“), dass jede dieser Anschauungen als Grundlage eines gleichsinnigen, nominalen Erkenntnisaktes fungieren kann.“ E tétel szerint mondja K., „a szó általánossága“ mint colligáló egész fogandó fel; mert substratuma nem közképzet, hanem egy bizonyos ideális (a jelentés-egység által meghatározott) körbe tartozó lehetséges szemléletek bármelyike. A lehetséges szemléletek idealisan körülhatárolt sokasága nem egyéb, mint lehetséges szemléletek egy „Spielraum“-ja. E tétel továbbá a lehetséges szemléletek egy ideális körét, mint egy oly sokaságot határozza meg, a melyen csak egy theoria uralkodik és minden szemléletet „feljogosít arra“, hogy egy hasonértelmű nominalis ismerési actus fundamentumául szolgálhasson. Ez által megóvja a „betöltési elemek“ permutabilitását, a mely tudvalevőleg

az objectiváló fogalomalkotás elengedhetlen követelménye. A „szónak“ itt leírt „általánossága“ az a fundamentum, a melyen egyedül „nyugodhatik“ minden objectivitás.

Munkánk harmadik főrészének utolsó fejezetében, K. az objectivítás új systematikus egységformáit adja elő. Illetve a lehetséges fogalomalkotások azon új rendszerét tárgyalja, a melynek felosztási principiumairól már ismertetésünk elején szólottunk. A Kant-féle ismeretlenség két nagy generalisáló egységformát alakított ki: a Tiszta ész kritikáját és az Ítéleterő kritikáját. Kant „programmja“ szerint a tiszta ész rendszerének, a theoretikusan alapozott igazságok összességének kellene lennie, az ítéleterő rendszerének pedig az anthropologikusan egyesített igazságok rendszerének kellene lennie. Az elsőt mint az universalis szabályok rendszerét, az utolsót pedig mint a generalisáló szabályok rendszerét határozta meg Kant. Tudjuk, hogy szerző szerint az *objectivítás theoretikusan alapozott, universalis igazságokban áll.* Az ítéleterő Kant-féle rendszere, az ő generalisáló szabályaival, nem kizárólag anthropologikusan alapozott igazságok rendszere, hanem főképp „anthropologikus köntösbe öltöztetett“ theoretikus igazságok rendszere. (Miert is szerző munkája második főrészében joggal vonhatta azt bele az objectivitásról szóló tanba.) A Tiszta ész kritikájának universalis szabályai és az Ítéleterő kritikájának generalisáló szabályai „utóljára nem is különbözök, hanem variációk által egymásba átvezethetők“. Az Ítéleterő kritikája mint rendszer voltaképp csak a tiszta ész rendszerének folytatása. Az Ítéleterő kritikájában azonban, a theoretikusan alapozott tételek mellett, valódi anthropologikus tételek is találhatók. Szerző a Kant-féle „egységformák“ kritikájában főfeladatául amazok elválasztását és a theoretikusan, meg az anthropologikusan alapozott tételek ismertetőjegyeinek lehetőleg teljes felsorolását tűzte ki. Szerinte azonban nem csak az „alapozási viszonyok“, hanem a „fogalomalkotás viszonyai“ is egy zárt magyarázati összefüggésbe állítandók be és az alapozás kérdéseivel összekötendők. „Wir müssen jetzt — mondja — den Blick lenken auf den Zusammenhang der möglichen Begriffsbildungen überhaupt und auf die Distanz, die diese Gebilde von dem Gewinnen können, der sie schafft, dem Menschen.“ Szerző az anthropologikus és a theoretikus alapozást combinálta a generalisáló és az individualisáló fogalomalkotással. Ez a combinatio a tudományoknak következő már említett felosztását eredményezte: Anthropologikusan alapozott tudományok generalisáló és individualisáló fogalomalkotással és theoretikusan alapozott tudományok generalisáló és individualisáló fogalomalkotással.

מחזור א' - חורף

[illegible]

kísérli az organismus problémájának egy kiegészítését. A theoretikusan alapozott individualistikus fogalomalkotású tudományok (a Rickert-féle „kulturértékek rendszere”) végre, objective véve „örökké elérhetetlen célok”, subjective pedig, „a véges megismerésnek egy tragikus bonyodalmát jelentik. mert oly kérdést adnak fel néki, a melyet sohasem oldhat meg.”

Enyevári Jenő.

*

Oscar Ewald, Kants Methodologie in ihren Grundzügen.
Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Berlin, Ernst Hofmann & Co. 1906. IV, 119 l.

Szerző jelen munkájában egy actualis és alapvető fontosságú problémakörrel foglalkozik. Általánosan kifejezve, a psychologismus jogosultságának és a „transscendentalismus” jelentőségének kérdéseivel. Munkája első és nagyobbik részében a psychologismus különböző formáit kritikailag analysálja és behatóan vizsgálja azok viszonyát a tiszta logikához és a kritikai ismeretelmélethez. A második részében pedig a Kant-féle ismeretelméletben rejlő módszereket fedi fel és azt kutatja, hogy azok mily jelentőségűek a transscendentalis kriticismusra nézve.

Hogy a psychologismusra vonatkozó fejtegetéseit Kant kriticismusával, illetve methodológiájával hozza szoros vonatkozásba, azt csak természetesnek találhatjuk. Mert hiszen Kant volt az, a ki a philosophia történetében korszakot alkotó transscendentalis módszert felállította és az ezen módszer kiépítésére és tökéletesbítésére irányuló későbbi kísérletek mind Kant kriticismusán alapulnak. Hogy valaki ismeretelméletet és methodikát üzzön, a nélkül, hogy különös figyelemre ne méltatná Kantot, hogy vele tisztába jönni ne igyekezne, az alig képzelhető.

A psychologismus és a kriticismus viszonyának vizsgálatában szerzőt nem vezeti határozott historiai cél. Nem azt a kérdést akarja megoldani, hogy Kant psychologista volt-e, vagy sem, és hogy mennyiben volt az, hanem arra akar megfelelni, hogy vajjon Kant lehetett volna-e psychologista a nélkül, hogy ellentmondásba ne keveredett volna ismeretelméletének alapeszméjével. Hogy tehát a psychologismus meg van-e alapítva a kritikai ismeretelméletben vagy sem.

A psychologisták és a „transscendentalisták” vitája E. szerint mindeddig meddő maradt, mert egyik fél sem definiálta kellő praecisióssal fogalmait. Különösen a psychologisták mulasztották ezt el.

Szerző ezért első sorban arra törekszik, hogy a psychologismusnak praecis meghatározásait adja. A psychologismusnak több nemét különbözteti meg. Alapvető distinctiója: az immanens és a transscendens psychologismus. Az első főképp a Kant előtti britt philosophiában vált uralkodóvá, az utolsó pedig különösen a transscendentális criticismus hatása alatt lépett fel. A psychologismus két főosztályán belül Ewald annak négy-négy alosztályát különbözteti meg. Így megkülönböztet: 1. egy immanens, illetve transscendens psychologismust, a mely a psychikainak quantitásán alapul; 2. olyat, a mely a psychikainak qualitásán alapul; 3. oly immanens, illetve transscendens psychologismust, a mely a psychikainak a megismerő S.-hoz való viszonyán alapul és 4. olyat, a mely a psychikai adottságának modalitásán alapul.

A psychologismus jelentőségének, illetve jogosultságának megállapításánál E. ezen osztályokat külön-külön teszi kritikai vizsgálódásának tárgyává. Mindenütt arra törekedvén, hogy a psychologismus és a criticismus viszonyát kellően megvilágítsa.

Az *immanens psychologismust* E. szerint az jellemzi, hogy nem akarja túllépni a belső tapasztalás határait. Hogy nem támaszkodik sem a psychikai substantialismusra, sem pedig más metaphysikai lélektheoriára. Logikai álláspontját ez a tétel fejezi ki: „Es giebt eine logische Gesetzmässigkeit bloss so weit, als es eine psychische Gesetzmässigkeit giebt“. Lássuk már most az immanens psychologismus egyes neveit.

A *quantitativ vagy extensiv immanens psychologismus* szerint minden jelenség psychikai jelenség. A legabstractabb gondolati functiók (a logikai functiók) sem egyebek psychikai folyamatoknál. Tehát a psychikai törvényszerűség alatt állnak és ennél fogva a psychologia tárgyai. Amidőn a psychologismus az ismerést és gondolkodást tisztán psychikai jelenségeknek qualificálja és „önértéküket“ tagadja, E. szerint nem veszi észre, hogy ezzel nemcsak a logikát és az ismeretelméletet, hanem a természettudományt is a psychologiában oldja fel. Igaz ugyan, hogy a természetvizsgáló, a szó legtagabb értelmében véve, psychikai folyamatokkal foglalkozik. De ez az ő számára teljesen indifferens. A természettudomány ismeretecélja (az ismerési tárgy tekintetében) teljesen különbözik a psychologia ismeretecéljától. Természettudomány és psychologia két független álláspontot jelentenek a jelenségek tudományos megfigyelésében, a tudományos synthesis-alkotásban. Azt az ismeretelméleti ténnyt, hogy az idő minden jelenség számára constitutiv, nem szabad psychologistikusan értelmezni. Kant a T. é. kr.-ban

kiváltképp a matematikai physikát akarta alapjaiban igazolni. Ezt a disciplinát a tágabbkörű psychológiának alárendelni Kantnak lehetetlen lett volna, annál is inkább, mert a psychologia exact igazolását lehetetlennek tartotta. (Mivel csak a matematika és a matematikai physika ítéletei a priori synthetikusak, a psychologia ítéletei pedig synthetikus a posterioriak.) A kriticizmus tehát nem fogadhatja el az extensiv psychologismus argumentációit és azok nem is érínthetik transzcendentális módszertani principiumainak érvényét.

A *qualitativ vagy intensiv immanens psychologismus* szerző a következőképp definiálja: „Hier wird der Inhalt des Psychischen vor dem des Physischen ausgezeichnet und darauf der Vorrang der psychologistischen Methode begründet. Es wird nämlich eine Unterscheidung geprägt zwischen den Erkenntnismitteln, die uns zur Erfassung und Beherrschung der Aussenwelt zu Gebote stehen und den Erkenntnismitteln, vermöge deren wir uns der Innenwelt bemächtigen.“ Ez a megkülönböztetés, mondja E., a szemléletes és a nem-szemléletes megismerés distinctiója. Míg t. i. ezen psychologisticus felfogás szerint a S. spontan „önszemlélet“ révén jut „önészrevezésre“, addig a tárgyak észrevezése nem történik ily közvetlenül. A psychologismus ezen neme tehát a belső észrevezésnek jóval nagyobb tökélyt tulajdonít, mint a külső észrevezésnek. Sőt a psychológiát egy „ismeret-nem“-nek és universal-módszernek declarálja. Ezen tan szerint magát a „belső törvényszerűséget“ vesszszük közvetlenül észre és pedig nem mint associativ kapcsolatok játékát, hanem mint immanens szükségyszerűséget. Itt egy „a psychikai jelenségekben szemlélt logicitás“-ról van szó. Szerző ezt az „intensiv-psychologiai“ felfogást éles kritikának veti alá. Szerinte sem Brentano tana a belső érzék evidentiájáról, sem Wundt tana az apperceptióról nem állhatják meg helyüket a kriticizmus előtt. A psychologiai ismeretek épp úgy, mint a „természetismeretek“, egyrészt a fogalomnak, másrészt pedig a szemléletnek elemeiből alakulnak ki. Ennyiben a psychikainak ismerete egyenértékű a physikainak ismeretével. „Wir werden unser weder in intuitiven Begriffen noch in intellektueller Anschauung inne.“ Azon ideális törvényszerűség, a mely alatt belső identitásunk észrevezése áll, nem lehet szemléletes. A kategoriák, illetve ezek közös gyökere az apperceptio, logikai ideálok, vagy Volkelt kifejezésével élve, „unvollziehbare Forderungen“, a melyek azonban, daczára psychologiai irreálisuknak, a tapasztalásnak belső jelentést és szükségképi összefüggést biztosítanak. Minden theoria, a mely a kategoriákat, azaz tiszta

jelentéseket, logikai intentiókat szemléletté (ha belső szemléletté is) nivellálja, mystikusnak vagy metaphysikainak tekintendő.

Az immanens psychologismus harmadik neve, a tudatnak, mint az összes jelenségek „bordo-zójának” a belső, a pszichikai jelenségekhez való viszonyát közvetlennek qualificálja, szemben azon viszony-nyal, a melyben az a külső jelenségekkel áll. A criticismus a belső tapasztalásnak egyáltalán nem tulajdonít nagyobb közvetlenséget, mint a külsőnek. Transscendentalis értelemben véve mind a kettő egyformán közvetlen és közvetett. Közvetlen, a mennyiben egyik is, másik is a szemlélet által vonatkozik tárgyaira, közvetett, a mennyiben egyenlő-képen szorulnak a szemléleti tartalomnak kategorialis formálására.

Az immanens modalis psychologismus a pszichikainak hegemo-niáját arra a feltevésre akarja alapítani, hogy az egy magasabb fokú realitással bír, mint a külső valóság. Míg szerinte ez utóbbinak existenciája problematikus, addig a pszichikai jelenségek „belső evi-dentiával lépnek fel”. Adottságuknak modalitása tehát más. A „trans-scendentalismus” nem éri be sensualistikus ismeretprincipiumokkal, mint a milyen az észrevezési evidentia, hanem rationalistikus princi-piumokra, tehát adott esetben a logikai evidenciára apellál, a melyet a belső észrevezés sohasem biztosíthat. A kritikai ismeretelmélet valami mással igazolja a tapasztalat objectivitását mint az érzetek associativ kapcsolatával.

A transscendens psychologismus az a priori ismerési törvény-szerűség alatt nem tiszta logikai értékeket, illetve egységeket, hanem pszichikai, voltaképp „metaphysikai pszichikai” functiókat ért. Az apperceptio fogalma az ő számára azonos a „pszichikai erő”, a S. causalitásának metaphysikai fogalmával. A kategoriák szerinte lénye-gükben ezen belső erő functiói. A kategoria ezen felfogás értelmében nem tiszta érvény-egység, hanem egyrészt egy belsőleg észrevehető subjectiv szükséges synthesis-actus, másrészt pedig egy az öntudat-lanban végbemenő szükséges synthesis-actus. Ez utóbbi metaphysikai feltevéssel a kategoria „a priori feltétel-voltát” véli biztosíthatni.

A transscendens psychologismus egyes neveit, illetve azok kriti-káját itt nem tartjuk szükségesnek részletesebben ismertetni. Szerző egész psychologismus-bírálatának általában, Husserl classikus kritikai analyse után, nem tulajdoníthatunk nagyobb értéket. Azt azonban el kell ismernünk, hogy a transscendentalis criticismus értelmével teljesen tisztában van.

A munka befejező- és egyúttal legfigyelemreméltóbb részében

E. a „transzcendentalismus“ — és a Kant ismeretelméletében rejlő módszerek jelentőségét vizsgálja. Szerinte egyoldalú Cohen azon állítása, hogy a transzcendental-philosophia feladata a „mathematikai physika“ igazolása. Úgyisintén egyoldalú Scheler azon felfogása, mely szerint a transzcendentalis módszer lényeges jellemvonása a regressív momentum. A kriticismus által nem csak a „mathematikai-physikai“ tapasztalásnak, hanem az általános tapasztalásnak, illetve a „természetnek általában“ lehetsége is igazolandó. Sőt ez utóbbi (a mint az a „Metaphysische Anfangsgründe . . .“ egy helyéből kitűnik) képezi az eszkritikának tulajdonképi tárgyát. A transzcendentalis kriticismus voltaképp háromféleképpen igazolható: 1. a tapasztalást általában, 2. a külső tapasztalást, 3. a belső tapasztalást.

Kant ismeretelméletében három módszer rejlik mint inhaerens lehetőség: 1. a synthetikus progressív módszer, 2. „az észrevevési theoria módszere“ és 3. az analytikus regressív módszer.

A *synthetikus progressív módszernél*, mint a tapasztalat lehetőségének legmagasabb principiuma, a transzcendentalis apperceptio objectiv egysége, a tiszta szemléletre való vonatkozásában „van adva“. Az egyes kategoriáknak ezen egységből való deductiója azonban egyike a legnehezebb feladatoknak és alig is vihető keresztül. Mert itt nem láthatjuk be, hogy miképp eredhet ama tartalom nélküli egységből egy causalitás vagy egy substantia kategoriája. Ez a specificatio csak egy „concret területnek“, a physikának vagy a psychologianak folytonos tekintetbevétele mellett gondolható. Cohen a transzcendentalis apperceptio egységből eszközözlendő deductio lehetőségét jogosan tagadja. Ama egység szerinte a kategoriák nélkül semmi és csak ezekben foglaltatik. A transzcendentalis apperceptióból való progressív deductióról tehát le kell mondanunk. Jóllehet ez volna az ideális módszer, mert adottból és pedig absolute adottból indulna ki.

Kant a T. é. kr. 2. kiadásában, a kategoriák transzcendentalis deductiójának a végén (26. §.) az ismeretproblemából az *észrevevési problemába* megy át. Itt már nem kutatja, hogy miképp lehetséges a természetnek általában transzcendentalis megismerése, vagy hogy miképp lehetséges „mathematikai physika“, hanem a concret „észrevevési kép“ egységének feltételeit nyomozza. (Itt azt kérdezi, hogy miképp lehetséges „egy háznak“ — vagy „a víz megfagyásának észrevevése“.) Kant itt azt kutatja, hogy miképp válhat a szemlélet „chaotikus“ különféléjéből egy tárgy képzete. Szerző szerint ebben egy határozott fordulat a psychologismushoz jut kifejezésre. Az észrevevési theoria

módszere szerinte ellentmond a „transscendentalismus“ legmagasabb előfeltevéseinek.

A harmadik methodikai lebetőség, a mely a leginkább felel meg a „transscendentalismus“ szellemének, az *analytikus regressiv vagy a „teleologikus“ módszer*. Ez nem indul ki sem egy transscendentalis tudategységből, a melyből magából nem vezethető le semmi, sem az észrevevésből, hanem egy idealból, a melyhez a logikai feltételek keresendők. Ez az ideal, a „természettnek általában“ abstract fogalma, vagy szűkebb értelemben véve, a „matematikai physika“ alapjai. Sem az egyik, sem a másik nincsen adva, mint az észrevevés, tehát mint közvetlen valóság és nincsen adva mint a tiszta apperceptio, azaz mint „közvetett előfeltevés“, hanem egyik is másik is, mint logikai postulat, mint idealis követelmény van adva. Ebből az idealis fogalomból lesznek annak immanens feltételei deducálva. Hogy természet egyáltalán lehetséges legyen, kell, hogy pl. a causalitas szükséges törvényszerűsége érvényben legyen.

E. a transscendental-psychologiai és a transscendental-logikai (az eminens értelemben vett transscendentalis) módszer viszonyát a metaphysikához, lényegében a következőkép határozza meg: A transscendental-psychologiai módszer alapjában véve methaphysikai, a transscendental-logikai módszer pedig neutralis és ment a metaphysikától. A míg ez utóbbi csupán egy nehéz és „talán egészében megoldhatatlan“ feladatot tűz ki magának, addig a transscendental-psychologiai módszer oly feltételeket állít fel, a melyeknek helyességéről nem tud bizonyosságot tenni. Subjectivistikus alapdogmája, a mely szerint a S. az ő formáit a „külvilágra viszi át“, határozottan metaphysikai. Mert egy logikai S., mint tisztán formális, csak gondolt egység, nem „vihet át“ formákat és nem gyakorolhat activitást. A transscendens psychologismus activ S.-a, a mely ama bizonyos kategorialis functiókat végezne, (bizonyos okokból, melyeket szerző kellően feltüntetett) nem tekinthető a tudat sphaerájába esőnek. A transscendental-psychologiai módszernek ezért az öntudatlannak metaphysikai principiumára van szüksége, a melyet azonban nem mutathat ki mint adottat. Ez a körülmény természetesen értékét, — a transscendental-logikai módszerrel szemben — tetemesen leszállítja.

Enyvvári Jenő.

Brunschwicg: L'idéalisme contemporain.¹

Brunschwicg több tanulmányát tartalmazza a „L'idéalisme contemporain”. Brunshwicg előszavában különösen azt hangoztatja, hogy a tudós sohasem materialista. A tudós materialismusa csak délibáb, olyan, mint a hasis füstgomolya. Minden tudománynak a szellem a legfőbb eleme. Az intellectualismus elvont bölceletét a szemlélet concretebb világával állítja szembe. Az idealismus, spiritualismus és intellectualismus között kapcsolatot keres. A bölceleti szellem kétszáz éves haladására, Kant és Fichte mélyreható fejtegetéseire volt szükség, hogy a Cogito ergo sum fényes igazsága megízmosodjék. Brunshwicg első tanulmányában a spiritualismus és a skót bölcelet commun sensének az egymáshoz való viszonyát kutatja. A skót bölceselők eszméi Cousinnel a francia philosophiai irodalomban is utat találnak. Kiderül csakhamar, hogy a „sens commun” nagyon is változékony. A „sens commun”-nek meg kell hódolnia az értelem előtt, mert irányát is ez jelöli meg. Descartes a scholastika romjain magasabb spiritualismust teremtett. Minden dialectikus szörszálhasogatást el kell vetnünk, mert a követendő elv csupán ez lehet: l'esprit est l'esprit. Az értelemnek elég az, hogy van, hogy így folytonos fejlődésének öntudatában legyen. De nem mellőzhetjük az erkölcsi szempontot sem. A legelvetemedetebb bűnös megtérésének is a gondolkodás a forrása. Az értelem nem egyéb, mint a képesség eszmék alkotására. Penser, c'est avoir un esprit. Egyeseknél ellentét van az értelem, az érzelmi világ és az akarat ereje között. Értelem, érzelem és akarat csak elméletileg választhatóak el. Elérkezett az ideje, hogy leomoljanak a korlátok, melyek a szellem elé meredtek, s hogy azoknak a problémáknak a megoldásához is hozzálássunk, melyek a szellemre vonatkoznak. Legelőször az „igaz” kérdése merül fel. Igaz az, a mit beigazoltunk, s olyan mértékben tágul az igazság köre, mint a milyen mértékben terjeszti az emberi szellem a bizonyítás eszközeit.

A következő tanulmány a philosophia ellen irányuló előítéletekkel foglalkozik. A gondolat független a külső vonatkozásoktól. Igazságának ereje önmagában van. Gondolat gondolatl szövetkezik, s ebből az egyesülésből olyan világ keletkezik, mely önmagának elég. Spinoza rendszerének is a gondolat szigorú autonómiája az alapja. Sajátos az intellectualistikus és a voluntaristikus elméletek sorsa és

¹ Paris, éd. Alcan 1905.

hatásuk fokának a különbsége. Sokan az akarat vagy az érzelem javára akarták elvitatni az elsőséget az értelem rovására. Azoknak a hatása sokkal egyetemesebb, mint emezé. Míg Spinoza műve, úgyszólván, egy remete alkotása, ki a világtól vonult vissza, addig Kant moralismusa és Schopenhauer pessimismusa mélyebb gyökeret vertek. Az érzelem függ a belátástól is. Semmihez sem ragaszkodunk mélyebb vonzódással, miről tiszta, szabatos fogalmat nem alkottunk magunknak. Az akarat sem független az érzelmi tényezőktől. Az akarat tárgya csak a jó lehet. Az akarat a törvényt követi, melyet maga elé tűz, hogy autonómiáját igazolja be. Kant az akarat erkölcsi autonómiáját hangoztatja, Schopenhauer ennek végzetszerűségét, mely leigáz bennünket. Akár az érzelem, akár az akarat szempontjából indulunk ki, rögtön kidomborodik a „választás” mozzanatának a jelentősége is. A mindennapi életnek azok a rátarti axiomái, hogy csak érzelmeinket kövessük, s hogy akaratunk után induljunk, csekélyebb értékűeknek tetszenek. Nincs az az imperativus, melynek engedelmeskedni tudnánk, ha legalább a kiindulási pontot nem ismerjük, nem is szólva a célról, melyet követnünk kell. Pascal azt hirdette, hogy minden eszmélkedésünket csak arra vezethetjük, hogy érzelmeinknek kell engedelmeskednünk. Rousseau azt hirdeti, hogy érzelmeinknek belső tapasztalatainkkal kell összeesniük. Az az „élni akarás”, melyet Schopenhauer fejteget, csak az értelem előtt jelentkezik a maga világosságában. Bármilyen eredményre is jussanak ezek a bölcselmi rendszerek, mégis olyan fogalomcsoporthozalásokból alakultak, melyek a rationalis bölcsélet bíráskodási körébe tartoznak. Mindezt nagyban támogatja az, a mit Spinoza is olyan határozottan fejezett ki, hogy a gondolatnak olyan modusai, mint a vágy vagy a szerelem, senkiben sem támadhattak anélkül, hogy annak a tárgynak az eszméje ki ne alakult volna, mely után vágyódunk, vagy a melyet szeretünk. Nagy az előítélet az akarat és az érzelem javára az értelemmel szemben. Hogy Pascal, Rousseau, Kant és Schopenhauer az igazsághoz jussanak el, az értelem dialectikájára van szükségük. Gondolkodásuk alapja vagy csúcspontja az értelem. Az eszme erejét az teszi, hogy az egyénre nagy hatással van. Az akarat motivumait az értelem fogadja el. Már a választófalak, a tehetségek, a hypostasálás korának vége van. Az erkölcsi életnek az értelem a legfőbb tényezője. Ha az ember csak az érzelmeit követné, minden erkölcsi életnek vége szakadna. Hogyan lehetne hinnünk, hogy vannak szentebb emberi érzelmek, ha értelmünk nem javallaná, milyen okból tartjuk őket szenteknek? Ha

valakinek a lelkét a hazaszeretet érzése hatja át, ez még nem zárja ki, hogy a hazaszeretete okát ne tudná megérteni. Felmerül a haza kérdése is. A haza azoknak az embereknek a szövete, a kiket a gondolat fűz össze. A szeretet csak a gondolat emelkedettségének a következménye. Mint a hazaszeretetnek, úgy a családhoz való vonzódásnak is csak az ész a forrása. Ha valamely eszmének szentelhetjük magunkat, ez azt jelenti, hogy önzésünket vetkőzzük le. Úgy a társadalom, mint az érzelmek nevében is a rationalis bölcelet fejlesztésén kell fáradoznunk. Az érzelmet a generatio spontanea elméletével bizonyára nem magyarázzuk meg. Ez az érzelmek egy eszme hatására az egyén öntudatából támadt. Brunschwig Montaignere hivatkozik, a ki azt emeli ki, hogy az észnek van a döntő joga, mert ez az „instrument judiciaire”. Érzelmeinkkel ragaszkodunk valamihez, akaratunkkal valamely cél felé törünk, de ha értelmünkben nem bizhatnánk, akkor érzelmi és akarat-világunkat alapjában zúznánk össze. Mivel a rationalis bölcelet arra törekszik, hogy az egész emberről számoljon be, azért modhatjuk, hogy a rationalis bölcelet maga a philosophia.

Következő tanulmányában az ész bölceletének a módszerével foglalkozik. Canteor „Introduction à la Vie de l'Esprit” című kritikájára akar benne megfelelni. Mivel maga a gondolat a létezés lényege, nem is játszsza a falon függő kép néma szerepet, de mint valóságos activitas lép fel. Az idealismusbölceletének a módszere az analysis. A lélektani módszer bizonyos skepticizmusra, subjectivismusra kárhoztat, az analytikus módszer ettől megszabadít, mert arra tanít bennünket, hogy az illúziót különböztessük meg attól, a minek intellectualis alapja van. Így közeledik a bölcelet a tudományhoz. Úgy a tudománynak, mint a bölceletnek az alapja az igaznak a prioristikus eszméje. A tudós lelkében lappangva él a tudattalan, csak a lassú analysis útján válik lépésről lépésre tudatosabbá. Az az eszme tulajdonsága, hogy a legkisebb cselekedetben is mutatkozik. Az embernek a sorsa abban a munkában rejlik, melyet végrehajt.

La philosophie nouvelle et l'intellectualisme, Le Roy ellen irányuló vitáit. Le Roy azt hangoztatja, hogy az ész philosophiája már dejét multa. Az új philosophiának az a positivizmus az alapja, melynek Poincaré és Bergson vetették meg az alapját. Az új philosophiának az eszméi sokszor nem fűződnek szorosan Poincaré és Bergson kutatásainak az eredményeihez. Az új philosophia az intellectualismus romjain emelkedik. Le Roy bölcelete nemcsak az idealizmusnak, de a régi positivizmusnak is az ellenlábasa. Elítéli Le Roy-nak azt a

nyilatkozatát, hogy olyan mértékben szabadulunk meg a skepticismustól, mint a milyen mértékben hagyjuk el az intellectualismust. Le Roy azt is hangoztatja, hogy az újabb bölcelet, mint a tisztán tapasztalati philosophia, az utolsó századok empirikus törekvéseinek felel meg. Felvetjük a kérdést, komolyan vehetjük-e Le Roy-nak azt a kijelentését, hogy abban a bölcselkedésben, mely az észben bizakodik, igazi mysticismus van, hogy az értelem csak fény, mely vezet, de nem erő? Le Roy okoskodásának egyik hibája, hogy szereti a metaphorákat. Az új bölcelet kritikája az aesthetikai élet kritikáján alapszik. Az aesthetikai szemlélődés synthesis analysis nélkül, mert a hallási és fénytűneményeket egységre vezeti vissza. Ha igaz is, a mit az újabb bölcelet alapgondolatához hiven fejteget, hogy a tudomány a gyakorlati élet követelményeiből indul ki, tagadhatatlan az is, hogy viszont a tudomány a maga eredetétől lépcsőről lépésre távozik és az értelem egysége, folytonossága felé törekszik. Le Roy nemcsak a bölcelet történetét, de a tudományét is elhanyagolja. Szinte nominalista álláspontot foglal el, mikor szembeszáll a rationalismussal. Le Roy azt mondja, hogy a tudomány kettős mozgással fejlődik: az egymáshoz közeledés és a solidaritas mozgásaival. Az approximatio a tényekre, a solidaritas az elvekre vonatkozik. Ez csak circulus vitiosus, mert a tények az elvekre, az elvek a tényekre utalnak bennünket. Csakis intellectualis alapon juthatunk el az ismeretekhez. Brunschwig Le Roy elméletének majdnem minden pontját szigorúan bírálja. Csakis az intellectualis bölcselkedéssel emelkedhetünk a dialectikához. Ezt a bölcselkedést a történeti hagyomány is támogatja. Plató-ra, Spinozá-ra, Fichté-re hivatkozik. Követők többször túllépték a határt. Az nem Aristoteles, Leibniz vagy Hegel hibája, hogy aristotelesi, leibnizi és hegeli scholastika van. Spinoza az intellectualismus bölcselkedésének a legkiválóbb alakja. Az a próbálkozás, melylyel Plató párbeszédeiben találkozunk. Kanttal újul meg, ki az idealismusnak positiv és termékeny jelleget kölcsönzött. A XIX. század elején a bölcelet különösen az eredet kérdésével foglalkozott, mint Kant, Laplace. Az eredet kérdésének a kutatása valóban a philosophiába tartozik. A világ, a testek, az élő fajok eredete keresésének problémája nem a tudós munkája. Majd az idealismus fogalmának az elemzésekor, az ideal fogalmát határozza meg. „L'idéal est la réalité spirituelle.”

Brunschwig műve inkább vitázó jellegű, mint rendszeralkotó, inkább arra törekszik, hogy elleneinek az érveit rontogassa, mintsem eszméken épülő rendszert alkosson. Majd Cantecor-ral, majd Le Roy-val

száll szembe. Sajátságos, hogy míg ennek metaphorikus nyelvét hibáztatja, ő maga is beletéved a metaphorákba. Brunschwig, hogy úgy mondjuk, a francia nemzeti szellem örököse, melytől éppen úgy nem tud szabadulni, mint angol szomszédai sem az övéktől. Míg az angol bölcseletben az empirismus uralkodik, a francziában a rationalismusnak jutott sajátságos szerep. Érdekes figyelemmel kísérnünk, hogy mint a mennyire él Locke, Bacon, Hume empirikus rendszereinek hagyománya még Herbert Spencer, Grant Allen műveiben is, úgy követi Brunschwig Descartes rationalismusát. Sokszor hivatkozik Cartesiusra, mint rendszerének nagy továbbfelesztőjére: Spinozára is. Valóban a rationalismusnak jeles alkotása volna Brunschwig tanulmánya, ha olyan belső küzdelmekből támadt volna, mint Descartes Discours-ja. De így is értékes alkotás. Értékes alapgondolatának szilárdsága, módszerének igazsága és meggyőződésének őszintesége miatt. Az az alapgondolata, hogy a bölcseletnek az idealismus vagy más szóval intellectualismus az alapja, egész fejtegetéséből kitűnik, módszere, ha támadó is, ennek az eszmének a kiemelésére szolgál, annak a hangoztatása pedig, hogy csak az értelemnek van philosophiai joga az akarattal vagy az érzellemmel szemben, ha ki is hívná Schopenhauer vagy Herbart kritikáját, mégis arról tanuskodik, hogy őszinte meggyőződése annak, ki az intellectualismusnak tulajdonított elsőrendű fontosságot.

Dr. Elek Oszkár.

The Psychological Review. Edited by J. Mark Baldwin, Howard C. Warren and Charles H. Judd. New series. Article section. vol. XIII. 1906.

Az évfolyamot *W. A. Hammond* tanulmánya nyitja meg *A logika viszonyáról a vele kapcsolatos tudományokhoz*. Eddig a logikának három típusa alakult ki, ú. m.: 1. a formális, 2. a metaphysikai és 3. az ismeretelméleti logika. Szerző a két előbbit elveti: a logika czélja, hogy leírja és rendszerezze az inductiv gondolatot és az így nyert elveket mint gyakorlati útmutatást alkalmazza az ismerés tartalmára. A logika, mint tudomány, nem választható el a logikától mint művészettől, mert már eredetében normatív jellegű s így természeténél fogva gyakorlati alkalmazásra serkent. Logika és lélektan abban különböznek egymástól, hogy míg az előbbi a gondolat ideáljaival, ez utóbbi annak lényegével foglalkozik. A metaphysikától pedig abban

tér el a logika, hogy nem a realitással, hanem az érvényesség feltételeivel foglalkozik s így nem a valóság egységét keresi, hanem a gondolkodás azon módszerét, mely által mindennemű egységet megismerhetünk.

William R. Wright: Némely körülmény hatása a munkára és a fáradtságra című tanulmányában kísérleti úton a következő eredményekre jut: 1. Az ember több munkát végez, ha valamely határozott cél tudatának hatása alatt dolgozik, mint enélkül. 2. A feladat megoldhatatlanságának felismerése csökkenti a munka eredményét. 3. A fáradtság is kisebb, ha határozott cél hatása alatt dolgozunk, jóllehet ez esetben munkánk mennyisége növekszik.

M. W. Calkins: A strukturális és functionális lélektan kibékítése. Darwin két eljárást különböztet meg a biológiában: az egyik a jelenséget elemek szövedékének tekinti, a másik azt a környezethez való viszonyában tanulmányozza. Az előbbi a strukturális, az utóbbi a functionális szempont. Ezeket némelyek a lélektanban is szembeállítják, de helytelenül. Ha a lelki élet alaptényének a tudatos Ént vesszük, akkor ezt egyaránt kell önmagában és másához való viszonyában elemeznünk. A lélektani Én azonban megkülönböztetendő egyrészt maguktól a lelki folyamatoktól, vagyis a képzetek összességétől, másrészt az Én azon fogalmától, melylyel a biológus, a bölcész és a sociologus él. A képzet maga csak abstractio, melynek elemzése nem adhat a lélektani Énről teljes képet: abban több van, mint a képzetben. Az Én ebben az értelemben a bölcészeti reflexiónak sem lehet eredménye; ellenkezőleg, minden speculatio elemi kiindulópontja, melyet át kell élnünk, hogy megismerhessük. A sociologus szemében az Én csak egyik eleme több Én összehatásának, vagyis azt nem közvetlen mivoltában tekinti. Az Énnek, mint közvetlen élménynek vizsgálata ép azáltal hidalja át a strukturális és a functionális szempontot, mert az előbbit csak úgy hajthatjuk végre, ha egyidejűleg önmagában és másához való viszonyában tekintjük. A tudatot is mindkét szempontból kell tanulmányoznunk.

G. M. Stratton: Symmetria, vonalillúziók és a szem mozgása. Szerző kísérleti úton kimutatja, hogy a symmetria becslése, valamint a Müller-Lyer, Poggendorff és a Zöllner-féle illúziókat nem lehet a szemmozgató izmokból eredő érzetekre visszavezetni. Mert nem a szemmozgás által ismerjük fel az idomokat, miután a szem képtelen tengelyével pl. egyenes vonalat leírni és szemünk mozgásáról csak nagyon tökéletlen tudomásunk van. Némely idom tetszését vagy nem-

tetszését sem lehet tehát arra visszavezetni, hogy felfogásunk könnyebb szemmozgáshoz van kötve.

I. E. Boodin: Ész és ösztön. Minden szellemi nyilvánulat is végelemzésben bizonyos ösztönökben gyökerezik, melyek a szervezet dispositiójával lévén adva, a környezet mint alkalmi ok kiváltja őket. Nemesak az van szervezetiünkkel adva, a mi születéskor is mindjárt mutatkozik: pl. a nemi ösztön csak több év múlva lép fel, de azért nem állítható, hogy valami eltanult dolog volna. Ösztöneink és a hozzájuk kapcsolódó tudatfunctiók fejlődésében három fokot különböztethetünk meg. Az első sensitív jellegű s az egyén fönmaradását biztosító érzéki ösztönök képvi-elik. Ezt követi az associációs emlékezés és a másodlagos ösztönök kora, midőn a multnak a képe már irányítólag hat a cselekvésre; ekkor lépnek fel a társadalmi ösztönök is. Végre a harmadik fokot a reflexió jellemzi, melynek hatása alatt a bonyolultabb értelmi műveletek, valamint az eszményi érzelmek és vágyak alakulnak ki. Mindez azonban egyaránt a szervezet structurájában gyökeredzik; a magasabb szellemi functiók nagyobb egyéni különbsége ennek nem mond ellen, mert ezt a folyamatok s a reá ható körülmények nagyobb bonyolultsága eléggé megmagyarázza.

Felix Arnold: Az érdeklődés lélektana. Történeti áttekintés után, melyben Herbart, Stuart Mill, Stumpf, Sully, Stout, Titchener és James nézeteit veszi sorra, szerzőnk mindenekelőtt az érdeklődésnek az érzelemhez és a figyelemhez való viszonyát állapítja meg. Az érdeklődés nem valami élvet vagy kint jelent, jóllehet ezekkel gyakran kapcsolatos; éppágy a figyelemmel sem azonos, bár mindig együttjár. Kétféleképpen vizsgálható az érdeklődés: a benne foglalt törekvés és a vele járó ismerési mozzanat szempontjából. Mindkettőt figyelembe véve az érdeklődés úgy határozható meg, hogy az oly magatartás, mely a jövőre is vonatkozik és törekvést foglal magában arra, hogy a vele járó képzetesoport által jelzett állapot megvalósuljon. A kis gyermek ösztönszerű figyelme még nem érdeklődés: itt csak gyönyör vagy kinézet van jelen. Az érdeklődés csak a képzetélet kialakulásával lép fel. Mint egyetemes tehetség nem létezik: az érdeklődésnek csak egyes concret fajai vannak. Kifejlődését és tartalmát egyaránt befolyásolják az utánczás, a szokás, a gyönyör, vidámság és nyugalom vágya s a kín, a levertség és az erő kifejtés kerülése, valamint az apperceptio természete.

Boris Sidis: Vannak-e hypnotikus hallucinációk? Szerző e kérdésre határozott nemmel felel. A hallucinatio lényege, hogy reprodukált

érzéki elemek a tudatfolyamatok disszociálása következtében a tudat központjába jutnak. Éppúgy mint a perceptiók, a hallucinációs képzetek is reprodukált és adottaknak hitt elemekből szövődnek össze. A hallucináló valóságnak veszi azt, a mit érzéksalódása eléje varázsol egészen spontán meggyőződésből; ezzel ellentétben a hypnotikus állapotban kívülről jövő suggestio hatása alatt tartunk valamit létezőnek, a mi nem az, ennél fogva az utóbbi inkább értelmi csalódás, a mely nem egyedül a hypnotizált tudatmunkájának, hanem ennek és a hypnotizáló közreműködésének eredménye. Úgy a hypnotikus, mint a posthypnotikus állapotban a hypnotizált a hallucinációkat inkább felteszi, semmint valóban átéli.

Harvey Carr és Jessie B. Allen: A szemaccommodatio és a convergentia némely vonatkozásáról a harmadik dimensio megítélésében cz. tanulmányukban arra az eredményre jutnak, hogy az akaratnak direct akarat befolyása van a szemlencse accommodatiójára, függetlenül a szemgolyók convergentiájától s hogy a mélység észrevése valósággal az előbbi mozzanat eredménye s nem befolyásolható ez utóbbi változásából. Nincs semmiféle kész mechanizmus, mely az accommodatiót és convergentiát összekötné: csak közvetve függnek össze a beidegzés révén. A convergentiában szerepet játszó szemgolyórotatók iránt érzéketlenek vagyunk, de ezzel szemben rögtön észre vesszük az accommodatióban beállott változásokat.

F. Kuhlmann: Az emlékezés tudatának elemzése. Két problémát fejteget e tanulmány, ú. m. 1. a képzelet szerepét vizsgálja, a mennyiben az szerepet játszik valamely képzet reproductiójában és 2. az emlékezeti csalódások természetét és okait állapítja meg. Szerző kísérleti vizsgálódásai, melyeket geometriai idomokra való visszaemlékezés alapján végez, a következő tételek megállapítására vezetnek: 1. A szabálytalan görbékből álló idom nehezebben ismertetik meg, mint az egyenes vonalakból álló ábra. 2. Az idom általános schemája könnyebben reprodukálható, mint a részletek. 3. A gyakori visszaemlékezés könnyíti a visszaidézést, míg ennek elmulasztása nehezíti. A feledés fokozatában több stadium különböztethető meg. A legtöbb emlékezeti tévedés három körülményre vezethető vissza, ú. m.: 1. Ha nem egyértelmű verbális leírást adunk magunknak a tárgyról. 2. Ha valamely associatio vezet felre az emlékezést. 3. Az idom hasonlósága valamely meghatározott más idommal.

Az évfolyam hat füzete közül a harmadik teljesen Fechner emlékezetének van szentelve, melyben *Lillian Martin Fechner aesthe-*

titikai elveiről értekezik, M. Martin pedig *A pseudochromanaesthesia egy esetét* közli. A kötet még a következő tanulmányokat tartalmazza: A. Mac Dougall: *Az objectiv ítéletekről*, A. Wyczelkowska: *A hanglebegésről*, J. Mark Baldwin: *A kísérleti logikáról*, és A. Vicholovski: *A megfordítható perspectiva illúziójáról*. Minden szám megbeszéléseket és bő irodalmi rovatot hoz.

Dr. Pauler Ákos.

*

Rivista Filosofica, 1906. IV.

Szemlénk 1906. évi IV. száma gyászjelentéssel kezdődik. A folyóirat szellemi vezetője, Cantoni Károly, páviai egyetemi tanár, 1906. szept. 11-én váratlanul elhunyt. A szerkesztő meleg szavakkal emlékezik meg a jeles tanár és philosophiai író érdemeiről, megjegyezvén, hogy a következő füzet, mely teljesen Cantoni emlékeztetének lesz szentelve, bővebb ismertetéseket fog hozni munkásságáról.

A. Faggi: *A psychologia hajnala Görögországban* cím alatt a régi görög bölcsek lélektani nézeteit bonczolgatja, különös súlyt helyezve e nézetek eredetének, létrejöttük, fejlődésük feltételeinek vizsgálatára és földerítésére. Szól a folyékony és légnemű lélek fogalmának (Thales, Heraklitos) keletkezéséről, az elemek összetételéből származó lélekről (Empedokles), a lélekről, mint harmoniáról (pythagoreusok), az atomokból álló és az egységes spiritualis lélekről (atomisták, Anaxagoras) s végül a lélek és mozgás viszonyáról. Vizsgálódásai arra az eredményre vezetnek, hogy a görög philosophia kezdő szakának animistikus jellege dacára is a léleknek, szellemnek az anyagtól való határozott megkülönböztetésére és szorosabb értelemben vett psychologiai kutatásra csak jó későn, körülbelül Anaxagorásnál találjuk az első kísérleteket.

G. Vidari két francia szerző, V. Delbos *La philosophie pratique de Kant* és A. Fouillée *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain* nyomán *Kant moralismusával* foglalkozik. Kant moral-philosophiájának nagy hatása a cikkíró szerint két jelenségben bírja alapját: az egyik az a szigorúság, a melylyel Kant a moralis magaviseletet felfogta, a másik pedig az a hatalmas erőfeszítés, mely a tannak metaphysikai előítéletektől független megalkotására irányult. S Kant felfogásának e kettős jellegét viszont két körülményből magyarázhatjuk: egyrészt pietistikus neveléséből s életének szigorú fegyelmzéséből, másrészt gondolkodásának állandó kritikai gyakor-

latából. E körülményeknek Kant moralphilosophiájára való hatását tárgyalja Victor Delbos munkája. A mint azonban megokolható az az állítás, hogy Kant criticismusa befolyással volt az ő ethikai elveinek s különösen ú. n. moralismusának kialakulására, úgy védhető az az ellentétes álláspont is, hogy e moralismus nem a criticismus hatásával, hanem éppen annak hiányával van kapcsolatban. Ez Fouillée munkájának az alapzondolata. E két könyv kritikai ismertetését tartalmazza a czikk, melynek végén az író jelzi röviden saját felfogását is az erküles és tudomány viszonyáról.

Hosszabb tudósítást találunk végül a füzetben a wüzburgi pszichologiai congressusról.

Dr. Vida Sándor.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

—

A MAGYAR TUD. AKADEMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

TIZENHATODIK ÉVF.



NEGYEDIK SZÁM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA.

1907.

TARTALOM.

	Lapaz.
A harmadik iskola. (I.) — <i>Dr. Thot Lászlótól</i>	425
Az ismerés a priori elemei Platonnál. (III.) — <i>Dr. Kornis Gyulától</i>	440
A forma-jelentőségének empirikus vizsgálata a művészi alkotás psychológiájában, különös tekintettel Michelangelo szob- rászatára. (III.) — <i>Dr. Kenesler Hugótól</i>	456
A tér és a testtömeg az építészetben. (II.) — <i>Elefánt Ölgától</i>	470
Natorp Pál paedagogiai rendszere. (VI.) — <i>Dr. Székely Györgytől</i>	481
A halál motivuma és a haláltáncz. (IV.) — <i>Dr. Élek Oszkártól</i>	487
Társadalom és közigazgatás. (II.) — <i>Dr. Illyefalvi Vitéz Gézytől</i>	497
A saísi kép. (I.) — <i>Dr. Bárány Gerőtől</i>	512
A biblia. (I.) — <i>Móricz Zsigmondtól</i>	524
Az írásművek psychológiai alapon vett kategóriái. (IV.) — <i>Farkas Sándortól</i>	539
IRODALOM: Rivista Filosofica. <i>Dr. Vida Sándor.</i>	545

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok
szakaszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi
feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi
30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyv-
kiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve
alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.



A HARMADIK ISKOLA.

Büntetőjogbőleseleti tanulmány.

— Első közlemény. —

I. A criminal-anthropologiai és a criminal-sociologiai, valamint a classikus iskolák között egy újabb, közvetítésre törekvő irányt találunk, a melyet az olaszok túlnyomó többsége, továbbá Rosenfeld, Torres Campos, Liszt, Gauckler, Gauthier, Jessipov stb. „Terza Scuola“-nak, illetve: *harmadik iskolának*, Tarde a „*kritikai positivismus iskolájának*“, Alimeno pedig a *büntetőjog kritikai iskolájának*, illetve a *kritikai naturalismus iskolájának* nevez.

A *Harmadik Iskola* tehát közvetítő szerepet játszik. Hogy mily eredménnyel: azt alább fogjuk kifejteni. Ezt megelőzőleg azonban czélszerűnek tartjuk, hogy röviden jellemezzük a classikai és positiv iskolák főbb sarktételeit.

A *klassikus* vagy *metaphysikai* iskola nevezetesebb tételei úgy az anyagi, mint az alaki jog terén jellemzők. Az előbbi téren azt látjuk, hogy a classikai iskola a büntetőjogot *önálló* jogi tudománynak tekinti s az abstract és kísérleti tudományokat csupán mint a büntető jogtudomány segéd tudományait ismeri el. Ennek a természetes folyományaként a természet- és a társadalmi tudományok, különösen pedig a criminal-anthropologia, sociologia és statistika köréből csupán azon tételeket fogadja el, a melyeknek az értéke minden kétségen fölül áll s így visszautasít minden aprioristikus, illetve kellően be nem bizonyított s a büntetőjog mezején nem alkalmazható tételt. Az *erkölcsi* felelősséget a szabadakaratra alapítja s így az erkölcsi elemet mintegy a büntetőjog alapjává teszi. A büntetésekből nem vizsgálja az őket a többi egyénektől lényegesen elkülönítő szervezeti és lelki

anomáliákat s ennek következtében a büntettek osztályozásáról mit sem tud és sem az általános büntetési típust, sem a született, sem pedig a javíthatatlan büntetett típusának létezését nem ismeri el. A büntetett, mint subjectiv és objectiv elemekből álló, concret jogi lényt, tanulmányozza. Végül a büntetés hatályosságát a büntett ellensúlyozásának tekinti. Az alaki jog terén főleg két vonás jellemzi a classikai iskolát: a vádlottban elismeri az emberi személyiséget s a büntetés leghelyesebb alkalmazását a vádlott erkölcsi felelősségének a fokához mérten igyekszik a bíróval megállapíttatni.

A *positiv* iskola a büntetőjogot nem tekinti önálló jogi tudománynak, hanem csupán a criminal-sociologia egyik fejezetének, a mely a bűncselekmények okait és megszüntetésüknek a módját kutatja. A természet- és a társadalmi tudományok számos tételét s még több hypothesisét bevonja a büntetőjog körébe. A physikai és az erkölcsi s a társadalmi világ jelenségei között hasonlóságot, illetve azonosságot keres és talál s ennek következtében a physikai organismus törvényeit a jogi kérdések eldöntésénél is alkalmazza. A büntetéseket abnormis és külön anthropologiai típust alkotó egyéneknek tekinti, a kiket különféle csoportokba oszt, a melyek közül a született és az elmebeteg büntettek csoportjába tartozó egyéneket, szervezeti, velük született és morbozus okokból a büntetettre mintegy praedestináltaknak tekinti s az ily egyéneket — tekintet nélkül az általuk elkövetett bűncselekményre — a társadalomból kiküszöböltetni kívánja. Sőt, továbbmenve, azt állítja, egyes gyermekekben már korán meg lehet ismerni a jövődöbéli büntetést s az ily egyének szabadságának az elvonását, vagy korlátozását követeli. A szabadakaratot tagadja s az erkölcsi beszámíthatóságot a társadalmi felelősséggel helyettesíti s a büntetés alkalmazhatására elegendőnek tartja a physikai beszámíthatatlanságot, mert szerinte mindenki addig és azért felelős a saját jogellenes cselekményeiért, a meddig és mert a társadalomban él s ez okból a társadalmi sanctio, vagy reactio minden alakja független az egyén erkölcsi vétkeességétől és akaratától. Az iskola a büntetett egyéni, társadalmi és physikai okok következtében létrejött természeti és társadalmi jelenségnek tekinti. Végül a büntetést nem a büntett ellensúlyozásának tartja, hanem a büntetett társadalmi nem-alkalmazkodása és veszélyessége ellensúlyozásának. — Az alaki büntetőjog terén, a repressio hatá-

rainak a megállapításánál a társadalmi érdeket tekintő döntőnek a büntető eljárás főcéljául pedig, a büntetettnek bio-psychika, megvizsgálását tűzi ki, hogy az által az anthropologiai typus megállapítható legyen.

E két iskola között áll a Harmadik Iskola, a melynek a főbb tételei a következők: A tudományosan megújított büntetőjog önálló s a criminal-sociológiától tisztán megkülönböztetendő tudomány. A determinista tan csak a már elkövetett s nem az ezután elkövetendő bűncselekményekre alkalmazható; ez értelemben az iskola elismeri a szabadakaratot. Elismeri a bűncselekmény causalitását, de tagadja annak a fatalitását s elveti a büntetési typus általános és a született büntetési typus speciális fogalmát, illetve tagadja azoknak a létezését. A büntetett complex jelenségnek tekintí s eredetét főleg társadalmi okoknak tulajdonítja; ez okból az államnak a büntett elleni harcra vonatkozó legfőbb kötelességét a társadalom reformálásában látja. Végül a büntetés célját nem a társadalom védelmében látja, hanem annak erkölcsi értéket tulajdonít.¹

Ezek a Harmadik Iskola főbb alapelvei. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy az iskola írói között nincsen teljes egyetértés az összes alapelvek tekintetében, mert a legtöbbben hol bizonyos engedményeket, hol pedig egyes megszorításokat tesznek, a szerint, a mint a classikai vagy pedig a positiv iskolához húzódnak inkább.

Az iskola hívei kizárólag a latin népek criminalistái közül kerülnek ki. Jelentékenyebb írói: Carnevale, Alimena, Magri, Innamorati, Conti, Tuozzi, Puglia, Crippa, Capobianco, Gabelli,

¹ Restano: „Soggettivismo ed oggettivismo nella scienza del diritto penale“, Modena, 2—8. l. — Carnevale: „Una terza scuola di diritto penale in Italia“ (A „Rivista di discipline carcerarie“ 1891. júl. számában). „La nuova tendenza nelle discipline criminali“ (az „antologia giuridica“, 1892. jan. számában). — Puglia: „Se vi sia o possa esservi una terza scuola di diritto penale“ (U. o. 1891. nov. szám). „Naturalismo critico e diritto penale“. (U. o. 1892. febr. szám). — Carnevale: „Una terza scuola di diritto penale“. Roma, 1891. — Torres Campos: „Una nueva escuela penal“. Madrid. — Costa: „Commentario ao Código Penal Português“. Lisboa. — Giannelia: „Quarta nuova scuola penale in Italia“. (a Gazzetta dei Tribunali di Trieste“ 1886. jún. számában). — Magri: „Una nuova teoria generale della criminalità“, Pisa, 1891. — Bruni: „La tercera escuela en el derecho penal“.

Lasala de Llanas, Valdés Rubio, Rueda, Andrade, Clovis Bevilacqua, Restano és Pellizzari.¹

II. *Alimena* „La scuola critica di diritto penale“ című művében fejti ki elméletét. Első sorban a classikai iskola tanait kritizálja s hibáztatja annak a maradiságát, a beszámításnak az indeterminismusra való alapítását s a büntett jogi elméletét. Majd a criminal-anthropologiai iskola tanait veszi bonczkés alá.

A mi a büntetési typust illeti, — *Alimena* szerint — legfeljebb három csoportot vehetnénk föl, ú. m. a foglalkozási, mimico-emotiv² és a fegyencz typust. Ezek azonban semmi különösebb jelentőséggel nem bírnának.

A criminal-anthropologiai iskola egy másik hibájául rója föl *Alimena* azt, hogy az iskola a társadalmat valódi organismusnak tekinti, holott ez nem helyes fölfogás, mert figyelmen kívül hagyja azt, miszerint concentrált öntudat csak az állati szervezetben van, míg a társadalmi szervezetben az öntudat a tagok között oszlik meg. Továbbá, míg az állati szervezetben egyszerű dolog az, ha egy romlott tag az egyéni érdekek áldozatául esik, addig a társadalmi szervezetben nem oly egyszerű esemény az, ha a társadalom, vagy az állam érdekei miatt, egy romlott tagot, a ki mégis csak érzéssel és öntudattal bíró ember, föláldoznak.

Ezen alaptévedésből — *Alimena* szerint — egy további, igen súlyos tévedésbe esik a criminal-anthropologiai iskola s ez az, hogy összetéveszti a büntetőjogot a criminal-sociológiával, illetve a büntetést a társadalmi védelem egyéb functiójával. Nevezetesen az iskola azt tartja, hogy ha az elmebeteg képes az emberölésre és a károkozásra s ha a büntetett öl és kárt okoz, akkor nincs okunk arra, hogy az elmebeteg megkülönböztessük a büntetettől, hanem egyetlen formulával proclamálnunk kell a társadalmi védelmet mindazok ellen, a kik ártalmas cselekményeket követnek el. Ezen elmélet azonban — a mint *Alimena* kifejti — nem helyes, mert igaz ugyan, hogy az elmebeteg is, meg a büntetett is ártalmas cselekményeket követ el és hogy a társadalomnak mindenkivel szemben védekeznie kell, mégis, ha fölteszszük, hogy az az említett esetekben (t. i.

¹ Carnevale és Magri irányát más alkalommal óhajtjuk ismertetni.

² *Mimico-emotiv* typus alatt a brutális ösztönből bűnöző egyének csoportját érti *Alimena*.

a büntettesek és az elmebetegekkel szemben) különféle módokon védekezik s ha a különböző ártalmas cselekményeket különféleképen érzi, akkor szükséges, hogy, ha megengedjük a társadalmi védelmet, mint genust, úgy a különböző speciális védekezéseket is hasonlóan meg kell engednünk; és ha a büntetés ezen speciális védekezési módoknak az egyike, azaz, ha az a büntettesek és csakis a büntettesek ellen való védekezésre rendelt mértékek complexuma, akkor más tudományra és más mesterségre kell bízunk annak a gondját, hogy az elmebetegekkel szemben való védekezéshez szükséges másféle mértékeket megtaláljuk.

Helyteleníti *Alimena* a criminal-anthropologiai iskolának a büntett jelenségére vonatkozó magyarázatát is.

Szerinte nem elég azt hirdetni — a mint ezt a criminal-anthropologiai iskola egyik csoportja teszi — hogy a criminalitas „biológiai, physikai és sociális” eredetű, mert ez igaz ugyan, de a kérdést egy lépéssel sem viszi előbbre, a megoldás felé, mert nem mondja meg, hogy a felsorolt tényezők közül melyiknek van a legjobb hatása s nem fejt ki azok fejlődésének és befolyásának a törvényeit és azt sem mondja meg, hogy milyen eredménye van a különböző tényezők összekapcsolódásának.

„Igaz ugyan — folytatja *Alimena* — hogy a túlnyomó részben orvosokból álló criminal-anthropologiai iskola azt tartja, hogy a büntett genesisénél a biológiai tényezőknek jut a főszerep. Ez azonban csak a büntetési típusok megengedésének a szükségyszerű következménye.”

Szerzőnk szerint az emberi fejlődésben mindig a társadalmi tényezők törekszenek a legnagyobb befolyásra minden jelenségnél és így a büntettnél is.

A két iskola megkritizálása után, a *Harmadik Iskola* alapelveinek az ismertetésére tér át *Alimena*.

Ismertetését azzal kezdi, hogy a philosophia mezején új irány tűnt elő: a kritikának alávetett naturalismus; a positivismus pedig, — a mely módszernek maradt meg — szűknek és elégtelennek mutatkozik, midőn jelenséget kell magyarázni. „Valóban, ha mindig a tapasztalati módszert követjük, vagy empirismusba esünk, vagy pedig a materialistikus monismus útján új metaphysikához, vagy a kritikai naturalismushoz jutunk el. A legújabb bölcsészeti irány tehát: a kritikai naturalismus. Ezen iránynak a büntetőjog egy harmadik phasisa felel meg: a *positiv*

módszerű, de tartalmában lényegesen kritikai s a mellett mégis naturalistikai irány.”

A mi a kritikai naturalismus közelebbi tartalmát illeti, úgy az első sorban is a szabadakarat tanára vonatkozik s idevágó alaptétele szerint: a szabadakarat tagadását nem lehet összhangba hozni a beszámíthatóság és az enyhítő s a súlyosbító körülmények tanával.

A szabadakarat — *Alimena* szerint — a volitiv jelenség állítólagos okára vonatkozik, míg a beszámíthatóság a volitio megjelenésére és nyilvánulására. Így pl. a fénynek a tudományos elmélete, a mely tagadja, hogy a színek a testek tulajdonságai volnának, nem akadályozza azt, hogy megcsodáljuk egy virágnak a rózsaszínét, vagy a tengernek a kékségét. A volitiók hatályos okai ugyanazon okból nem akadályoznak bennünket abban, hogy beszámíthatóknak érezzük magunkat, mint a melyek miatt nem mondjuk azt, hogy a fény adja a leveleknek a zöld színt, hanem azt, hogy a levelek zöldek.”

Mindez csupán annak a következménye, hogy nem látjuk sem azon motívumok titkos munkáját, a melyek másoknak a cselekményeit determinálják, sem pedig azon molekuláris vibrációkat, a melyek a testeknek a színeket adják. E helyett azonban — egyes kivételes esetekben — meg tudjuk különböztetni azon túlsúlyban levő okot, a mely az emberi cselekmények motívumainak a munkáját visszafejleszti, mint a hogy látjuk a laternát, a mely a leveleknek mesterségesen akar adni oly színt, a mely azoknak nincs meg.

„Ha tagadjuk is a szabadakaratot — folytatja *Alimena* — mégis különbséget teszünk azon ember között, a ki saját jelleme következtében határozza el magát valamire és azon ember között, a kit valamely nagyobb erő vonszol. Vagyis más szóval: az erkölcsiség — hogy úgy mondjuk — a szín, a melylyel az emberi cselekményeket látjuk, ugyanoly módon, mint a hogy a szín nem válik el azon alaktól, a melylyel a testeket látjuk, valamely indifferens cselekmény fölfogására az abstractionnak ugyanolyan, sőt még nagyobb ereje szükséges, mint valamely rózsának a szín nélküli fogalmához.”

A szabadakarat tanának a fejtegetése után, a bűncselekmény tárgyalására tér át *Alimena*. Elsősorban is megengedi, hogy a büntett genesisében a szervezeti alakulatnak is van szerepe

és hogy a büntettesek között igen sok degenerált és a büntetettre praedisponált egyén van, de hozzáteszi, hogy „a degenerált büntettes physikailag nem különbözik a többi degenerált egyéntől”. Ezen kijelentés eltávolítja *Alimena*t a criminal-anthropologiai iskolától, mert ez utóbbinak a sarktétele éppen abban áll, hogy a nem büntettes degenerált egyénektől elválasztja a büntettes degenerált egyéneket s erre alapítja a criminal-anthropologiai típusok tanát.

Alimena ellenben tagadja, hogy léteznék büntetési typus s e helyett azt állítja, hogy a büntett genesisénél a sociális okoknak jut a főszerep, nem pedig a szervezeti és a morbosus okoknak.

A büntetés egyetlen célja — szerinte — a társadalmi védelem. A büntetésnek megkülönböztető és jellemző vonással kell bírnia, mivel a társadalom védelme nem csupán büntetőjogi, hanem számtalan más téren is történik s így szükséges, hogy az ezen utóbbiaknál használt eszközöktől a büntetés megkülönböztethető legyen. Ilyen különbség származhatik ama tényből, hogy, míg a büntetés a társadalom összes tagjainak a lelkére pszichológiai coactióként hat, addig a többi védelmi eszköz vagy az akadályozás és az eliminatio anyagi eszköze, vagy pedig közvetlenül és kizárólag csak azon egyénre hat, a ki ellen szervezve van. Egy másik különbség pedig azon *módból* ered, a melylyel a collectiv öntudat megtanulja a büntetett és a büntetést, vagyis e különbség a büntetettre vonatkozó sanctióból származik.

Ha végig figyeljük az *Alimena* rendszerét, úgy azt látjuk, hogy az a classikai iskolától főleg abban tér el, hogy elveti az idealistikus metaphysikát, a melyből az kiindul s e helyett a kritikai naturalismusra támaszkodik, a mely viszont az anthropologiai iskolától is eltávolítja. Egy további különbséget — a classikai iskola és az *Alimena* elmélete között — abban találunk, hogy ez utóbbi a *positiv* módszert követi. Végül az anthropologiai iskola tanaitól abban tér el *Alimena*, hogy a büntetett nem tekinti a betegség productumának, továbbá, hogy a büntetési típusokat nem ismeri el s hogy a büntetett eminenter sociális jelenségnek tekinti s hogy — ez alapon — a büntetőjognak a criminal-anthropológiától való sürgős elválasztását követeli.

III. *Innamorati*, perugiai egyetemi tanár, „*I nuovi orizzonti del diritto penale e l'antica scuola italiana*” cz. (Perugia, 1887.) terjedelmes munkájában szintén középső álláspontot igyek-

szik elfoglalni a büntetőjogi irányok között, bár az elsőbbséget kétségtelenül a classikai iskolának adja, még pedig — a mint mondja — „practikus okokból“.

A classikai iskolának *Rossi*, *Romagnosi*, *Carmignani* s főleg *Carrara* által formulázott tételeit — túlnyomó részben — elfogadja, miután azok a gyakorlat terén sikerrel valósíthatók meg. Ellenben a pozitív iskola dogmáinak csakis egy csekély részét fogadja el, de azoknak is csak elméleti szempontból tulajdonít fontosságot s azt is csak annyiban, a mennyiben azok a classikai iskola egyes tételeinek a megvilágítására, illetve továbbfejlesztésére alkalmasak. Erre vonatkozólag egy helyen így szól: „Az új iskola dogmáinak a negatív része a legnevezetesebb, ha ugyan nem kizárólag a legfontosabb. Positív része se nem praecis, se nem meggyőző, se nem kimerítő“. — Az új iskolának különösen alaptételét hibáztatja, a mennyiben szerinte elhibázott dolog a büntetett tanulmányozását a büntetté elé helyezni; épp úgy tarthatatlan szerinte a szabadakaratnak a föltétlen tagadása s nem engedhető meg a pozitív módszernek a büntető jogban, mint erkölcsi tudományban, való *kizárólagos* alkalmazása.

A classikai iskolának *Carrara* által kifejtett alaptételeivel — mint már említettük — nem ért mindenben egyet *Innamorati*. Így eltérő nézetet vall a politikai beszámíthatóság, illetve a büntett definitiója, a jogos védelem és a visszaesés kérdésében.

A politikai beszámíthatóságnak — *Carrara* szerint — négy föltétele van, a mennyiben szükséges, hogy a cselekmény erkölcsileg beszámítható, megrovásra méltó és a társadalomra nézve káros legyen és hogy az azt tiltó törvényt kihirdetve legyen.

Innamorati az utolsó föltétel ellen emel kifogást, a mennyiben a törvény előzetes kihirdetését csak a polgári *beszámításra* nézve tartja szükségesnek, nem pedig a politikai *beszámíthatóságra*. Szerinte ugyanis a beszámíthatóság azon ítélet, a melyet valamely, a jövőben lehetségesként előre látott tényről alkotunk: a beszámítás pedig valamely már megtörtént tény fölötti ítékezés. Az előbbinek a joga a törvényhozót, az utóbbié a bírót illeti. Ez okból a politikai beszámíthatóság alatt azon föltételek összességét kell értenünk, a melyek a büntető törvényeknek bizonyos tény ellen való kihirdetését a törvényhozónak megengedhetővé teszik. „De hogyan egyeztethető össze — így szól

— a törvényhozói működés azon határokkal, a melyek azt megengedetté teszik? Nem anachronismus-e az, ha a már meghozott törvényt azon föltételek közzé illesztjük be, a melyek azt jogszerűvé teszik?“

„Törvény nélkül nincs ugyan polgári büntett s nem lehet ugyan bírói beszámítás és büntethetőség sem — mondja *Innamorati* — de mégis vannak olyan gonosz, erkölcstelen és káros cselekmények, a melyeket a törvényhozó még nem vetett tilalom alá, de a melyek megérdemlik, hogy az alá jussanak. Ezekkel szemben, tekintve a hatóság fegyvertelenségét, joga lesz a törvényhozónak ahhoz, hogy tilalom alá vesse azokat és hogy megtorlásukra a törvény által fegyvert adjon a hatóságnak; ez esetben ama cselekmények, a *dolog természeténél fogva*, politikailag már beszámíthatók lesznek, mielőtt még jogilag azok volnának. És így — fejezi be *Innamorati* — a *Carrara* által föllállított négy föltétel túlságos sok a beszámíthatóság tekintetében, mert azok közül a három első is eléggé constituálja a beszámíthatóságot.“

A mint ez idézetből látjuk, *Innamorati* a beszámíthatóság kérdésében tisztán erkölcsi és társadalmi, nem pedig tételes jogi szempontból indul ki s e tekintetben a classikai iskola merev jogi formalismusát a positiv iskola társadalmi védelmével és erkölcsi nézetével igyekszik összekapcsolni.

A jogos védelem kérdését fejtegetve, helyteleníti a classikai iskolának azon uralkodó nézetét, a mely a védelem jogosságához megkívánja azt, hogy a támadás „másként“, mint a hogy a megtámadott egyén cselekedett, el nem hárítható legyen. — Az uralkodó tan e kifejezés alatt az elkerülhetetlenséget abszolút értelemben veszi, vagyis úgy magyarázza, hogy a támadást sem kiáltással, sem kéréssel, sem pedig futással nem lehetett megakadályozni. *Innamorati* szerint e kívánság túllő a czélon s ezenkívül erkölcstelen és impolitikus is, mert „sokszor megesik, hogy fenyeget bennünket valaki, a nélkül azonban, hogy komoly bajt okozna és így soha sem lehet megítélni, hogy vajjon a támadás ellen kell-, illetve lehet-e sikeresen védekezni kiáltással. Ezenkívül nem erkölcstelen dolog-e az, ha a megtámadott egyéntől azt kívánjuk, hogy előbb a támadó bandita kegyességéhez, irgalmához és „nemeslelkűségéhez“ próbáljon folyamodni, a helyett, hogy — a közvédelem hiánya folytán — a magánvédelemnek teljesen szabad teret engednénk, mert a jogtalan, súlyos, váratlan és

jelen támadás nem érdemli meg azt, hogy miatta a magánvédelmet a jogvédelem korlátok közzé vesse”.

Innamorati ezen nézetével is a középutat keresi a két iskola között. Ugyanis alapjában megtartja a classikai iskolának a védelem jogosságára vonatkozó követelményeit, de egyszersmind azok mellé állítja, — a pozitív iskola társadalomvédelmi elméletének az analógiájára — az egyéni védelem eszméjét, a mely viszont a pozitivisták eliminatív célját szolgálja.

A visszaesés kérdésénél annyiban tér el Carrarától, hogy a visszaesést nemcsak a büntetésnek, hanem — a közvetett kárra való tekintettel — a büntettek mennyiségének is a súlyosító okául veszi, azaz a visszaesést nem csupán *személyes*, hanem *tárgyi* körülménynek is tekinti.

Az új iskola tanait a VI. fejezetben veszi általános kritikái alá a szerző. Előbb azonban a classikai iskola büntetési elméleteit sorolja föl s kifogásolja azok közül a kiengesztelési és a javítási elméletet, mint a melyek — szerinte — túlzások. Az új iskola három alaptétele közül, a melylyel t. i. az a büntetési jog alapjául a társadalmi védelmet állítja föl, továbbá, a melylyel a büntett tanulmányozásának a büntettekét elébe helyezi s végül, a melylyel, a büntettek megelőzése, vagy csökkentése céljából különböző törvénykezési és közigazgatási intézkedéseket követel, — csupán ez utóbbit tartja „kevésbé veszélyesnek”. — A másik két alaptételre nézve azt jegyzi meg, hogy a „társadalmi felelősség” nem jelenthet mást, mint a büntettnek oly értékelését, a melyet kizárólag a társadalmat ért hatás eleméből vonhatunk le, a mit azonban csakis *objectív* körülmények figyelembe vétele alapján állapíthatunk meg, a mi viszont azt eredményezné, hogy a büntettes helyett a büntettet kellene nagyobb figyelemben részesítenünk.

A VII. fejezetben a büntettes és a büntett kérdését vizsgálja *Innamorati*.

Szerinte a büntettek és a büntettek osztályozása „meddő és észszerőtlen”, s annak tudományos értéke is alig van. A mi pedig a büntettekre vonatkozó amaz állítást illeti, hogy azok a modern társadalomban a primitív vad rasszokat képviselik és hogy egy ember, a saját, polgárosult fajához képest, késedelembe legyen és hogy abban primitív barbárság alakjait reprodukálja: egy cseppet sem vall rá az új iskola által követni óhajtott

positív irányra, mert, ha ezen állítást a büntettek számának a folytonos növekvésével hozzuk viszonyba, akkor ez arra a félelmes eredményre juttatna bennünket, hogy korunk társadalma a primitív barbárság felé süllyed.

Innamorati szerint nemcsak a nevelésnek, a családnak, a hagyománynak és a környezetnek nincs semmi értéke, hanem az anthropologiai tényezők sem vehetők komolyan figyelembe. Ez utóbbiakat illetőleg hivatkozik a *Calori* és a *Peli* vizsgálódásainak az eredményére, a mely szerint a típusok nem mutatják meg azt, hogy mennyiben tartoznak egészséges, elmebeteg vagy büntettes egyénekhez; továbbá, hogy a brachicephalia, a mely pedig az új iskola hívei szerint a gyilkosoknál fontos anthropologiai jel — épp oly kevésbé gyakori azoknál, mint egészséges és tisztességes egyéneknél, végül, hogy a gyilkosok craniologiai vonásai teljesen azon rassznak a típusától függenek, a melyhez amazok tartoznak és nem képeznek külön osztályt az emberiségnél.

„Ha már most — így szól *Innamorati* — a külsőleg szembe ötlő és könnyen megfigyelhető vonásokra nézve is ilyen egyenetlenség van a természettudósok között, akkor mit szóljunk a szervezet belső részeiről, a melyek komplikáltabbak és a megfigyelések elől, mintegy természetüknél fogva, el vannak rejtve? Így például az ember agyvelejét is csak akkor lehet tanulmányozni, a midőn a holt szervezetben a gondolat működésének is vége van.“

Kifogásolja még *Innamorati* azt is, hogy az új iskola a bűncselekményt *természetes lénynek* tekinti, holott az — a mint *Carrara* mondja — *jogi lény*. Helyteleníti azt is, hogy az iskola a bűncselekmény *fokára* kevés súlyt fektet, holott az — szerinte — „a büntetőjog practikus élete egyensúlyának a központja“ s a fok elmélete a büntetteknel nemesak fontos, hanem hasznos is. Ezt újabban az új iskola hívei is kezdik elismerni, annak daczára, hogy tagadják a szabadakaratot s legújabbban már az egyéni felelősség *mennyi-jéről* és *miként-jéről* is beszélnek.

Az új iskola egyik legnagyobb hibája — *Innamorati* szerint — a *társadalmi felelősség* proklamálása. E kifejezés — mint mondja — nemesak külsőleg, hanem lényegében is helytelen. Külsőleg azért, mert tévútra vezet, a mennyiben azt jelenti, hogy a bűncselekmények miatt a társadalom felelős, holott az új iskola hívei azt akarják jelölni a kifejezéssel, hogy a

bűncselekmények miatt az egyén, mint a társadalom tagja, illetve azért felelős, mert a társadalomban él. Lényegileg pedig azért helytelen az említett kifejezés, mert a büntetőjogi beszámítás alapjául az *egyéni* felelősséget kell vennünk.

Végül kifogásolja *Innamorati* az új iskola *akarat* tagadására vonatkozó alaptételét is, mert — szerinte — „az erkölcsi szabadság föltétlen tagadása ellenkezik az emberi fejlődés fogalmával, melyet úgy csakis a végzetszerű törvények kikérülhetetlen szükségességével magyarázhatnánk“.

Munkája legutolsó (XII.) fejezetében az új iskola „dicséretreméltó törekvéseivel“ foglalkozik *Innamorati*. Így, elismeri a pozitív iskola azon érdemét, hogy a büntettest nemcsak a büntett elkövetésének a pillanatában tanulmányozza, hanem az előtt és az után, sőt a társadalmi életben és a börtönben is figyelemmel kíséri őket. Helyesli az új irány egyik-másik hívének a szakértő-esküdtársékek föllállítására nézve kifejtett kívánalmait. Nagy érdeme az új irányoknak — szerinte — az is, hogy a büntettek okait mélyebben kutatják és hogy azoknak a csökkentésére, jó részben, elfogadható criminal-politikai intézményeket követelnek. Legvégül pedig kísérletet tesz a klasszikai és a pozitív iskolák összeegyeztetésére, oly módon, hogy a társadalmi védelmet a jogrend védelme mellett, másodrendű állami feladatnak ismeri el.

VI. *Conti Ugo* bolognai egyetemi tanár „*Le nuove dottrine in diritto penale*“ és „*Ciò che dovrebbe essere un giudizio penale*“ című értekezésében, eklektikus álláspontot foglal el a klasszikai és az új iskola között s ez utóbbinak főleg a bűnvádi eljárás reformjára vonatkozó követeléseit fogadja el, illetve egészíti ki.

Szerinte a bűnvádi eljárás célja: valamely bűncselekmény tettesének a kikutatása és megbüntetése s így sem az nem tekinthető a büntett ellen irányuló küzdelemnek, sem pedig a büntetés a büntettest kiküszöbölését, vagy megjavítását célzó intézménynek. A bűncselekménnyel szembe állítjuk ugyan a bűnvádi eljárás által a büntetést, de ez mégsem zárja ki azt, hogy — a bűnvádi eljárás keretein kívül — más módon (kiküszöbölés, javítás által) harcoljunk a bűncselekmény ellen.

• A bűncselekmény — *Conti* szerint — *társadalmi rossz* (male sociale), a mely ellen föl kell vennünk a harcot. A győzelem inkább a jogot, mintsem a vallást, az erkölcsöt, vagy a

szokásokat érdekli. Ha azonban már minden eszközt fölhasználtunk a „bűnös jelenség“ előidézésének a megakadályozására, akkor a büntetett szemben az államnak a *legszélsőbb megtorlási* eszközt kell alkalmazni a büntető eljárásban. Ezen megtorlásnak azonban — bizonyos fokig — praeventiv jellegűnek kell lennie. A bűnözés különböző (fizikai, anthropologiai és sociális) okainak a megszüntethetése céljából ugyanis ki kell különböztetni a romlott büntetéseket s meg kell javítani a kevésbé rosszakat. Ha azonban ez meg is történik, mégis megmaradna a bűnözés, mert a büntetés nem képes azt teljesen megszüntetni.

A büntetésnek — *Conti* szerint — lehetőleg két céljának kell lennie: preventiv, illetve megfélemlítő, vagy eliminativ és javító céljának. De ezen *lehetséges* cél nem szabad összetévesztenünk a büntetés másik, állandó, jellegzetes — és éppen ezért — lényeges céljával. A büntetés mindig azért fenyeget és azért kerül alkalmazásba, hogy a közjót előmozdítsa és hogy — a törvény hatalmának a megerősítése által — a társadalom tagjait megnyugtassa. A közsérelemnek a reparatója a büntetés legfőbb célja.

A büntetések osztályozását elvileg elfogadja *Conti*, de más alapon és eredménynyel, mint az új iskola fejei, a mennyiben szerinte az osztályozás célja csakis a büntetés végrehajtási módozatait érintheti és az osztályozás négyféle lehet: a viszonylag javíthatatlan büntetteknek, a rendes, az alkalmi és az álbüntetteknek az egymástól való elkülönítése. *Viszonylag javíthatatlan büntetteknek* azokat tekintik, akik valamely különösen kárhóztatandó okból követték el a bűncselekményt. Ilyen ok pl. a nagyfokú erkölstelenség és az azzal járó nagyfokú veszélyesség s a visszaesés. A *rendes büntettek* — *Conti* szerint — azok volnának, akik valamely gonosz indok, vagy közép fokú, illetve közönséges erkölstelenség folytán bűnöznek, mint pl. az üzletszerű büntettek; *alkalmi büntetteknek* pedig azok tekintendők, akik nem gonosz —, *álbüntetteknek* pedig azok, akik különben megengedhető okból követték el bűncselekményt. Az első csoportba a legromlottabb gonosztevők tartoznak s ezekkel szemben a legkeményebb büntetéseket kell alkalmaznunk; a második csoportba tartozókkal szemben rendes, a harmadik csoport egyéneivel szemben pedig különös büntetés alkalmazandó. Végül az álbüntettekkel szemben elégséges a büntetéssel való fenyegetés,

illetve a büntetés végrehajtásának az illető egyén magaviseletétől való függővé tétele.

A büntető törvény intézkedései — *Conti* szerint — csak a bűncselekmény *tudatos* résztvevőire nézve érvényesek. Ez okból a serdületlen és a kiskorú büntetéseket javítóintézetekben, az elmebetegek pedig elmeegógyintézetekben helyezendők el.

V. *Tuozzi Pasquale*, padovai egyetemi tanár, „*Corso di Diritto Penale*” című nagyszabású s kitűnő munkájában szintén a Harmadik Iskola hívének mutatkozik.

Mindenekelőtt hibáztatja az új irány egyes híveinek — különösen pedig *Ferrinek* — azon állítását, a mely szerint a büntető jogtudománynak a büntettet nemcsak jogi meghatározásában, hanem természeti, erkölcsi, társadalmi és anthropologiai okaiban is tanulmányozni kell, ami által új *megfigyelési irányt* állapítanak meg. Ily módon azonban a büntető jogtudományt összeolvasztják a criminal-sociológiával, mert vagy ez utóbbi absorbeálja teljesen az előbbi, vagy pedig megfordítva; holott e két tudománynak külön utat lehet és kell is követnie, noha a tárgyuk — a büntett tanulmányozása — azonos is. A sociologia a büntettet távoli okaiban és más társadalmi jelentőségekkel kapcsolatban tanulmányozza s a helyek, idősorok és társadalmi mozgalmak szerint változó, sokféle orvosszereit kutatja; a büntetőjog pedig a büntetettel, mint megtörtént és önmagában álló ténynyel foglalkozik s annak a megsértett jogban álló objectiv mennyisége súlyosságának, továbbá a tettes szándékosságának és a megfelelő büntetés kiszabásának a föltételeit vizsgálja. A büntetés a sociológiában egyike a társadalom által a büntett ellen nyújtható orvosszereknek, míg a büntetőjogban az egyedüli eszköz, a melynek a mennyisége a tettel arányba hozható és így e két tudomány mezeje teljesen eltér egymástól s a büntetőjogé tisztán jogi térre szorítkozik. — De nem helyesli a szerző a sociologia és büntetőjog összeolvasztását azért sem, mert az előbbinek általános köre van, a mennyiben nemcsak a büntetettel, hanem pl. a halandósággal, a házasságokkal, stb. is foglalkozik és így általános fogalmában nem olvadhat össze a büntetőjoggal. Ugyanez áll azon esetre is, a midőn a sociológiát a „criminal” jelzővel ruházzuk föl, mert a büntettet ez is, mint effectuatiót s mint a társadalmi test productumát, beteges oldaláról, vagyis általános szempontokból tanulmányozza.

A megoldás — *Tuozzi* szerint — abban állana, hogy a büntetőtörvényt a classikai iskola elvei alapján kell megszerkesztenie a törvényhozónak; de viszont a bíró számára nagyobb latitude-öt kell engednie a criminal-sociologia adatain alapuló individualisációnak.

Az anthropologiai iskolát nem tartja még eléggé kiforrott-nak *Tuozzi*. Ennek a bizonyítására megemlíti, hogy a büntetés céljára nézve nincs egyetértés az iskola hívei között. A szabad-akarat tagadására nézve pedig azt mondja, hogy az nem újság. Hibáztatja még azt is, hogy az új irány hívei a büntetés okát a büntettes veszélyességében keresik, mert ez a büntettől független, s teljesen személyi jellegű tulajdonság és a büntettnek csupán egyik mutatója (indice), a melyet a büntett nélkül, vagy az előtt is meg lehet ismernünk.

Végeredményében oda concludál *Tuozzi*, hogy az új irányoknak, mint a büntetőjog segédtudományainak, megvan a létjogosultságuk s hogy fő érdemük abban áll, miszerint a bűncselekményt oly társadalmi jelenségnek tekintik, a mely számtalan más társadalmi és természeti jelenséggel kapcsolatban áll, a melyeknek az ismerete azért fontos, mert kiegészíti a büntett és a büntettes fogalmát.

Dr. Thót László.

(Folyt. köv.)

AZ ISMERÉS A PRIORI ELEMEI PLATONNÁL.

— Harmadik közlemény. —

V.

A tudományok rendszere Platonnál az ismerés a priori elemei alapján.

22. Platon tudományrendszere. 23. A dialektika és a természettudomány. 24. A matematika és Platon lélektanának viszonya. 25. Az érzékiség szerepe a matematikában. 26. A matematikai ismeretek kriteriumai: egyetemesség és szükségképesség. 27. A matematikai ismereteknek a priori érvénye. 28. Testmértan. Csillagászat. Hangtan. 29. A dialektika feladata. 30. Az érzéki dolgok értéke a tudományok szempontjából.

22. *A. Comte* a XIX. század elején egy tudomány-hierarchiát állít fel. Az összes tudományokat felosztja elvont és concret tudományokra; az elsők elvont viszonyokkal (szám, alak, mozgás) s ezek törvényeivel foglalkoznak, az utóbbiak pedig amaz általános törvényeknek egyes esetben való alkalmazásával. Ugyanezen a felosztási alapon az elvont tudományok ismét tovább osztályozhatók; az első helyen áll, melynek tüneményei és törvényei a legáltalánosabbak: a matematika; majd ehhez sorakozik az astronomia, physika; ezek után következik a három concret tudomány: chemia, biologia, sociologia.

Pythagorastól Kantig s Kanttól máig az ismeretelmélet sohasem szűnt meg — tudatosan vagy önkéntelenül — vezetetni a matematikai gondolkozás által. A mig van philosophus, ki azzal foglalkozik, hogy megfejtse az ismerés sphynxét, első sorban maga előtt találja a matematikát, mint első nagy titkot, melyet magyaráznia kell, mint az elme tevékenységének legbámulatosabb megnyilvánulását, mint a positiv tudományok szinte örök

metaphysikáját. A matematika ezen jellege azon gondolkodóknál is megnyilvánul, a kik nem ismerik el szívesen. Ilyen Comte is, ki szerint nincs más tudomány, mint az észlelhető tüneményeké, a honnan egyszersmind megállapíthatók a törvények. De a matematika nem észleli a változások törvényszerűségét, hanem ő hajt végre változásokat bizonyos mennyiségfogalmakon; mi lesz ezzel? Comte szerint ez is csak természettudomány, mely abban különbözik a többitől, hogy tárgya általánosabb. S ezért Comte első helyre helyezi, mintegy Platonra emlékeztetve: ide csak matematikus léphet be! S ezen nem ütközhetünk meg. Mig ugyanis a böleseleti viták keresték az ismerés biztos alapját, a tudomány nagy lépésekkel haladt. A matematika meggazdagodott az égi mechanikával s Newton a gravitatio törvényével csodás példáját mutatta meg annak, hogyan lehet tisztán elvont, elméleti tudományt a realis világra alkalmazni. Ez a nagy történeti személy megmutatta, hogyan alkalmazhatjuk az elme tisztán speculativ szempontjait szükségképen a valóságra. A nagy matematikusok a görögöktől a mai napig megőriztek részint egész naív, részint megalapozott hitet bizonyos apodiktikus igazságok változhatatlan s szükségképes jellegében. S Comte é tekintetben méltó követőjük; ő is, bár ismeretelméletileg iskolázatlan s kritikátlan, a pozitív philosophia alapvető tudományául s hierarchiája első tagjául jelöli meg a matematikát és a többinek is méltóságát abban látja, mennyit tartalmaznak belőle.

A Kr. e. IV. század Platona tudományrendje felállításában már hasonló, sőt azonos elveket követ s úgy szólván ugyanazon eredményre jut, bár nem előzi meg egy Kepler, Galilei, Newton, hanem csak egy-két számspeculans. Platon szerint a tudományok fölosztásának alapja — a mi a kérdés e helyen való fejtegetését is jogosulttá teszi — az, hogy mennyi az egyes tudományokban az általános, más kifejezéssel a racionális, az a priori elem; mennyi gyökerezik tisztán az észben s mennyinek van alapja az érzékiségben. Mindinkább világosakká válnak előtte azon elvek, a melyeken a tudomány nyugszik; tudatosakká lesznek azon törvények, melyek szerint a tudomány rendszereződik, szóval fölmerül nála — pedig rhapsodikus költői természetétől éppen nem várhatnók — a rendszeres tudomány eszméje.

A tudományok hierarchiája szerinte ez: 1. arithmetika, 2. geometria, 3. stereometria, 4. csillagászat; ezen abstract

tudományokról ment volna át a concretebbekre, a tulajdonságokkal felruházott testek ismertetésére, ha nem lett volna rabja azon, sokszor szinte sentimentálisan hangsúlyozott gondolatnak, hogy az érzékiség útján nyert ismeretek csak vélemények. Az érzéki változik s így a tudománynak is folyton változni kellene; az érzéki határozatlan, ismerete is bizonytalan lenne (Tim. 27 D, 29 A, 37 B). Éppen ezért csak a fönnbbi négy tudományt állítja föl, melyek vagy csupán, vagy részben logikai functióknak mennyiségtani fogalmakon való végrehajtásában állanak, míg elveti azon tudományokat, melyek tér és időben, substantiákon végbenő tüneményeket kutatnak. Platon 'az oksággal mint természet-tudományok alapjával nem foglalkozott, csak mint a kosmos egyik határozományával (Phileb. 29 D—30 D) s így az okság ránézve is — mint Kant mondja — csak *crux metaphysicorum*. Oda-jut, hogy a mindenségnek ész az oka, „az ész az okkal rokon“, de az okság igazi problémája nem vetődik föl előtte.

23. A négy tudomány legfelsőbb synthesise a philosophia, vagy platonikusabb nyelven: *dialektika*. E tudományok csak segédeszközei a philosophiának; nem is igazi tudományok, ha a dialektikát nem szolgálják. Mindezen tudományok tárgyai az igaz létező képei, melyeket az értelem szemlél mint reflexeket, mielőtt az ész a fénynek magát a focusát szemlélhetné. A dialektika ugyanis magához a jóhoz, a gyújtóponthoz juttat, mert neki van egyedül meg a módszere, mely szabályszerűen megkísérli az eljutást minden dolog abszolút ismeretéig.

Valamint Descartesnak s Kantnak, hasonlóképp Platonnak is a módszer a tudományok és ezek egységesítésének, a bölcséletnek legfelsőbb szempontja. A *διαλεκτική τέχνη* a philosophia a maga formája szerint. Addig kell elemezni az eszméket, míg csak ki nem elégítik a gondolkodást; az ideák száma ránk nézve végtelen, ezért mindig van számunkra kutatásterület. Hasonló Platon e gondolata *Roberto Ardigò* gondolatához, ki szerint a magyarázat, az ismerés az indistinto szétválasztásában, elemzésében áll.¹ A mi szétválaszthatatlan, az megismerhetetlen; a gondolat folyton előretör, bár megvan a hajlam a *distinto finito*-nál megállani. S az, ami úgy tűzi a gondolatot, a természet

¹ H. Höffding: *Moderne Philosophen* (übersetzt Bendixen). Leipzig. 1905.

végtelensége; a végtelen természet éppen az energia a gondolkodásban. Platonnál ezt az energiát az ideák ránk nézve határtalan tömege képviseli, melyet feloldani a dialektika feladata.

De éppen a dialektikának túltengése okozza a platonismusból a konkrét tudományok kiszorítását a tudományrendszer keretéből. Platon szerint a természetvizsgáló „egész életén át egyedül csak azt kutatja, hogyan jött létre a világ, mikép bomlik s mikép épít“ (Phileb. 59 A), tehát nem az örök létező kutatása a tárgya, hanem csak a levő, leendő s lett dolgok. Fáradságának eredménye csak odavető vélemény, mert sohasem mondhatjuk, hogy világos előttünk az, a mi soha nem volt, nincs és nem is lesz ugyanazon egy állapotban. Platon tehát a természettudományi ismeretek mint tapasztalati synthesisek viszonylagosságát az ismerés a priori, abszolutaknak feltűnő elemeivel (matematika) szemben a biztos tapasztalati ismerés lehetetlenségével teszi egyenértékűvé. Amazok abszolút értékűek, csak azokat kell kutatni — ez Platon jelszava.

A *physika* Platonnál nem igazi tudomány; mégis a fizikai ismereteket is dialektikai anyaggá gyúrja át. A természeti tünemények érzékelésében is van a rationalis ismeret számára megközelíthető elem, a melynek tehát a dialektika részévé kell lenni. Innen van, hogy keresi a meleg és hideg ideáját (Phaidon 103 D), a tüzet és más elemekét (Tim. 51 B), a mozgását és nyugalomét (Parm. 129 D). Mindenütt van az ideának valami összekevert képe, mindenütt van bizonyos a priori elem, melyet a dialektikának kell hatalmába ejteni. A *philosophia* tehát semmit sem zár ki, sőt mindent felölel, a legmagasabb egységesítés képviselője. Platon egész ismeretelméletében az ész van a középpontban, ennek sugarait törekszik minden, még az érzéki ismerésből is kiváltani. Az ész a prius, s azután jó a világ. Nem is becsül mást tudománynak, csak a mi az ész műve. Platon korában a chemia, biologia stb. tudományok részint nem is léteztek, részint nem differentálódtak; de ha léteztek és függetlenségi harcukat befejezték volna is, — természetesen a maguk naiv kereteiben — Platon nem vette volna be őket a tudományok csarnokába.

A természetkutatás két nagy eszköze közül ugyanis az egyiket, a kísérltet — a mennyiben létezett — semmire sem becsülte, eredménytelennek, változékonnak tartotta s alapját,

az okságot nem kutatta; a másodikat, a matematikát, mely az elme állandó szervezetéből, ennek functióiból foly, isteni jellegű tudományná avatta s más ismeretkört is csak annyiban tekintett tudománynak (pl. a csillagászatot), a mennyiben főeleme a matematika (Phileb. 55 E). Ezért gúnyolódik Aristoteles egy scholiastája: „Platon a természetet matematizálta”¹ (ὁμοίως τοῦτοις καὶ Πλάτων, περὶ οὗ λέγόν τινα ὡς μαθηματικώσατο τὴν φύσιν). Sőt nem egyszer költői lendületnek áldozata ez az isteni tudomány. A Timaios természetbölcselete bizonyos rhythmikus szabályzerűségek föltevéséből indul ki s olyan jelenségekre is matematikát erőszakol, melyeknek természete ezzel éppen ellenkezik (17 A).

Tudományrendszere teljessége szempontjából még egy ütközéspont jöhet szóba. Nem szól semmit a lélek tudományáról, jöllehet az elme természete még nagyobb fontosságú ránézve, mint az anyagi, jöllehet a lélekben semmi mást nem keres, mint az ész (még erkölcsstanában sem). Szinte siettetné az ember a történeti fejlődést, mikor Platon Államának idevágó VII. könyvét olvassa; Platontól, a finom lélekelemzőtől szeretnénk hallani egy önálló tudományt περὶ ψυχῆς, vagy legalább ezen tudomány önállóságának proclamálását. Ezt azonban hiába várjuk. A dialektika emészti föl ezt is; a dialektika elsősorban az ész, a lélek, a tudat tudománya s az eszméké, ezeké a platoni polypkaroké, melyek a durva valóságot össze akarják roppantani, fensőbbeknek feltűnni, mint maga a valóság, melyből tényleg elvonattak.

A Phaidonban és a Politeiában Platon az orphikával összefüggő vallásos gondolatköreinek lélektani képzeit szorosan összekapcsolja eszmetanával. S ekkor viszont a dialektika kerül a psychologia fenhatósága alá, mert a léleknek a testtől való elszabadulása szükséges föltételül a tiszta lét szemléletéhez.

Platon a tudományokat gyakorlati s elméleti jellegűekre is felosztja (Phileb. 55 D); a gyakorlatiakat (építészet, földművelés, orvostan, hadászat, hajózás stb.) azonban csak kézi mesterségeknek (τεχνή, τέχνη) nevezi, sajátlag nem is tartja őket tudománynak. Sőt az arithmetikában és geometriában is megkülönböztet népszerű és bölcseleti ágat, a szerint, hogy a közönséges életben különönmű egységekkel számolunk az érzéki tár-

¹ Brandis: Scholia in Aristotelem. p. 539 A fin.

gyak körében (Phileb. 56 E), vagy pedig csak tisztán a számot tekintjük, melyben nincs más, mint szám, egynemű egységek. Ez utóbbi már igazi tudomány.

24. Vizsgáljuk most sorban a platoni tudományokat, azok ismeretelméleti fogalmazását és értékét.

Első sorban az *arithmetikát* tárgyalja, azt a közös tudományt, melyre „valamennyi művészet, szellemi munka és ismeret rászorul és a mit minden embernek először kell megtanulnia” (Pol. 522 C), a mi a bizonytalan érzékivel szemben bizonyosságot nyújt (602 DE). Ennek a fejtegetésébe sok olyasmit is belevon, a mi a geometriára is vonatkozik — bár ezt külön utána is tárgyalja — úgy hogy itt általában a matematikáról szólhatunk; a geometriáról való fejtegetésében (526 D—527 C) ugyanazon ismeretelméleti jelleggel ruházza föl e tudományt, mint az arithmetikát. Mielőtt azonban idevágó nézeteit a matematikai ismerés a priori elemeiről tárgyalnók, a platoni lélektan egy részéről kell előbb szólnunk.

A platoni psychológiában az elmének az ideákat gondoló s kutató, tehát legmagasabb fokon (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω) álló tevékenységét az ész (νόησις) képviseli. Az észnek semmi érintkezése sincs az érzékiséggel; ismereteinek értéke felől önmaga nyújt kezességet, érvényében semmi másra nem szoruló lelki substantia. És éppen, mert substantialisálta, classikus példája annak, mennyire nem ismerte Platon öntudatosan a logikai létezés (érvény) és ontologiai lét különbségét, hanem e tekintetben is csak sejtésekkel van dolgunk, mint Aristotelesnél. — A lélek e része az isteni észszel közös, inkább az ég, mint a föld sarja (ποτὸν οὐκ ἐγγεῖτον, ἀλλ' οὐράνιον. Tim. 90 A). Platonnál az ideák tiszta ismerete az észnek magával az isteni igazsággal való közvetlen hymene. Ez legjellegzőbben a platonismus titokzatos oldala: az isteni s emberi ész egyesülése. Ez a νόησις a létezés és gondolkodás egyesülése. Ez a szépnek, jónak, igazságosnak színről-színre való látása, az ész visiója, mely által hatalmába ejti a dolgokat abszolút formájokban.

A második helyen van az *értelem* (διάνοια), a harmadikon a *hit* (πίστις) s a negyediken a *sejtés* (εἰκασία. Politeia 511 E, 533 D).

25. Problemánk s az előzőkkel való szoros kapcsolat a másodiknak, az értelemnek tárgyalását követeli. Értelemnek Platon

a matematikusok azon készségét nevezi, mely az ész és vélemény között áll, azaz a mely egyrészt a gondolkodásra, másrészt az érzéki szemléletre vonatkozik (διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιοῦτων ἔξιν, ἀλλ' οὐ νοῶν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν. Pol. 511 D). A matematikai fogalomalkotásnak pedig ilyen tevékenységre van szüksége. Az érzéki észrevenés megindítja a gondolkodást. Erre vonatkozik a Politeia VII. könyvének egyik ismeretelméletileg legfontosabb helye: „Íme kimutatom, mondom, ha be tudod látni, hogy azok közül, a mik az érzékeket izgadják, egynémely dolog nem hívja föl vizsgálódásra a gondolkodást, mintha eléggé meg volna ítélve (ἵκανῶς κρινόμενα) az érzékelés által, míg más dolog egyáltalában gondolkodásra késztet, mert az érzékektől semmi helyes dolog nem telik ki“ (523 B). Ebből a megkülönböztetésből indul ki Platon a mennyiségtan ismeretelméleti fejtegetésében.

Az érzékletek azon fáját, mely a gondolkodásra serkent, Platon „a létre vonónak“ (ὁλκὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν, ὁλκον ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν 527 B), vagy „az értelmet (= mathem. gondolkodás) fölhívónak“ (παρακλητικὰ τῆς διανοίας) nevezi, az értelem „ébersztő eszközének“ (ἐγερτικόν) tartja. Van tehát egy külön, bizonyos logikai jelleggel bíró érzékletfaj. Ez emeli ki a matematikát a közönséges észrevételek véleményköréből azáltal, hogy számokat s geometriai alakokat gondolat velünk s így oka e két fontos ismeretágnak. Az okozás tehát az érzékiségtől van; de a mit okoz, az már különbözik tőle. Ennek a különbözõnek, a gondolkodásnak sajátos értékét kifejezni, Platon ismeretelméletének főadata.

A matematikában van tehát bizonyos érzéki jellegű ismeretelem és van a tiszta gondolkodásból, az eszmék értékéből származó a priori elem. Ezért a matematikai fogalmak az ideák s a dolgok között (μεταξύ) állanak. Hogy a matematika megalkossa alapfogalmait, lélektanilag szüksége van érzéki tűneményre, mely „gondolkodásra húzza“, noha a matematika igazságainak érvénye minden ilyen lélektani folyamattól független: mert további tárgya éppen nem tűnemény, melyet érzékelni kell, hanem viszonyok, logikai funktiók végrehajtása az alapfogalmakon. E funktiókat tulajdonítja Platon az értelemnek (διάνοια).

A geometriának először definitióra van szüksége, a mely-

ben fölállítja az elvet ($\delta\pi\sigma\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$) s alakokra ($\epsilon\iota\chi\acute{o}\nu\epsilon\varsigma$), melyek segélyével okoskodik. Az első a gondolkodás, az utóbbi a szemlélet tényezője. A geometriával s arithmetikával foglalkozók — fejtegeti Platon (Politeia 510 CDE, 511 BC) — a páratlan és páros számot, az ábrákat, a szögek három nemét s más hasonlókat minden egyes kutatásnál előre fölteszik ($\delta\pi\sigma\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$) s mintha már tudnák, föltevésekként állítják oda őket és nem is gondolják érdemesnek róluk, mint mindenki előtt világos dolgokról sem maguknak, sem másoknak magyarázatot adni, hanem belőlük indulva ki, fejtegetik a többi dolgokat s végeredményben ugyancsak oda jutnak, a honnan kutatásukat megkezdették. Mindehhez látható alakokat ($\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{o}\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ $\epsilon\check{\iota}\delta\epsilon\sigma\iota$) használnak s ezeken végzik vizsgálódásaikat, pedig nem is azok valójában gondolkozásuk tárgyai, hanem azok, a miknek ők csak hasonmásaik, pl. maga a négyszög vagy maga az átmérő vizsgálódásuk tárgyai, nem pedig azok, a miket rajzolnak. Ezeket csak mint alakokat ($\acute{o}\zeta$ $\epsilon\iota\chi\acute{o}\sigma\iota\nu$) használják, mikor éppen azon dolgokat törekednek szemlélni, a miket egyesegyedül csakis a gondolkodás segélyével láthat az ember (510 D). — Platon e fejtegetéséből világos, hogy szerinte a matematikai alapfogalmakat nem meritjük a maguk idealításában a tapasztalatból, mert itt soha sincs abszolút egyenes, pont, sík stb. Ezek nem az érzéki szemléletből valók, a durva érzéki egyenes, kör, sík csak fölébresztik ezeket, mint alkalmi, lélektani szerepű okok. Ez a gondolat foglalkoztatja később Descartest, ki innen arra az eredményre jut, hogy a matematikai igazság érvénye független attól, vajjon létezik-e megfelelő tárgy. A százezerszögű sokszög mint geometriai fogalom érvényes, ha ilyen tárgy nincs is.

A geometriához tehát szükségesek: 1. érzéki képek, alakok ($\epsilon\iota\chi\acute{o}\nu\epsilon\varsigma$); 2. levezető következtetés ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$); 3. a következtetés principiuma ($\delta\pi\sigma\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}$); 4. az okoskodás törvénye, azaz minden ellenmondás hiánya ($\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$). Az ellentétek ugyanis az érzékelésbe vannak keverve; itt összegyűl nagy és kicsiny, hasonló és különböző, egyenlő és egyenlőtlen. De a gondolkodásnak van egy benső érvényt adó elve: a gondolkodásnak magamagával való megegyezése, mely nem tűr ellenmondást. Íme, ez az elmének a priori birtoka, mint logikai elv.

26. A matematika alapelemei — mint láttuk — a szám, alak, háromszög, kör és más hasonlóak definitiói. A matematikus

azokat érzéki kép gyanánt veszi birtokába, de a míg szemei az anyagi képekre vannak szegezve, gondolkodása másutt jár. Ideális háromszögre, körre, tiszta számra gondol és kifejti mindent következtetés által, a mit csak az értelmi elemek magokban foglalnak. Ezekről nem ad számot, ezeket adja, de nem igazolja. Ezek neki bizonyos föltevések.

A matematikus tehát, Platon szerint, nem ad számot tudománya elemeiről, melyekre támaszkodik; a mit azonban nem tesz a matematikus, meg kell tennie a philosophusnak. Mi a matematikai fogalmak igazi természete? a köré, a háromszögé, a számoké? A deductiv gondolkodás ezeket föltételezi, de nem magyarázza. Erre vállalkozik Platon.

A matematikai fogalmak első jellege az egyetemesség, τὸ καθόλου, azaz, hogy mindeniben ugyanazon fogalmi értékben jelentkeznek. Ez az egyetemes ismeret határ nélkül kiterjeszthető. pl. a háromszög fogalma nem felel meg csak bizonyos háromszögeknek, hanem az összes valóságos és lehető háromszögnek. Az erény fogalmánál van helye a subjectivitásnak, de nem a háromszögénél. — A többi fogalom egymással fölcserélhető, összezavarható, a matematikai fogalom tiszta és határozott, másokkal egyáltalán össze nem zavarható, evidens. Végtelen egyetemessége által minden érzéki fogalom fölött van, felőli a jelent, multat, jövőt. A legteljesebben eleget tesznek a matematikai „föltevések“ a gondolkodásnak, mely nem nyugszik meg, csak a mindenütt egyformában, változatlanban, egyetemesben. Lényeges jegye a „tisztaság, keveretlenség“ (τὸ καθαρὸν, τὸ ἀμιχρυνέος, τὸ τέλειον), vagyis olyan a tökéletességük, mely alapján kizár minden ellentétet (Phileb. 58 A), ellenkezőjük gondolhatatlan, tehát szükségképiek. Látható, hogy Platon is a matematikai ismerés a priori elemeinek kriteriumául az *egyetemességet és szükségképiséget* állítja s ebben is elődje a későbbi rationalistikus és kritikai rendszereknek.

27. Minthogy a matematika további tárgyai viszonyok. többé már nincs szükség egyáltalán az érzékiségre, a további synthesisek már tisztán a gondolkodás művei. Az értelem ugyanis bizonyos logikai viszonyokat állít föl s azt kutatja, hogy ezek milyen új mennyiségi eredményre juttatnak. Jóllehet azonban a matematikai fogalmaknak érvénye független minden érzéki szemlélettől, maguk az ideális fogalmak szemlélet nélkül alkalmaz-

hatatlanok volnának ez érzéki világban. E szinte kanti problémát így állítja föl Platon: „Vajjon elégséges tudása van-e ennek az embernek, ha ismeri ugyan magának az eszmei (isteni) körnek és gömbnek a fogalmát, de a szemlélhető (emberi) köröket s gömböket nem ismeri s mégis alkalmazni akarja ezeket az építésben vagy hasonló munkában“ (Phileb. 62 AB). Platon e helyzetet nevetségesnek mondja és az ismerés föltételeként hangsúlyozza, hogy a látható, tökéletlen vonalak és körök szemléletét, mint bizonytalan és éppen nem tiszta tudást (τῇν οὐ βέβαιον οὐδὲ καθάραν τέχνην) össze kell tenni az eszmei, igazi, tiszta ismeretekkel. Ezek tehát csak úgy értékesek ránk nézve, ha szemléljük őket (synthesis).

Hogy Platon a matematikának tisztán a gondolkodásban rejlő a priori érvényét mily tisztán, bár természetesen nem ebben a modern formulálásban látja, mutatják a Politeia 525 AD helyei: „De hát a számolásnak és számlálásnak tudománya (λογιστική τε καὶ ἀριθμητική) tisztán csak a szám körül forog? Csakis. Ez pedig, úgy tetszik, az igazsághoz vezet. Csudálatos módon“. „Ez (arithmetika) pedig, a mint az imént mondtuk, a lelket a magasba emeli és arra kényszeríti, hogy magukról a számokról értekezzék, sohasem engedvén meg, hogy valaki olyan számokat mutasson neki, melyeknek látható és fogható testük van s ezekről értekezzék.“ Majd (526 A) ismét erősen hangsúlyozza, hogy a számokat s az ezekkel való műveletek eredményeit csak elgondolni lehet, de másként megközelíthetetlenek, azaz *végző alapjok magában a gondolkodásban van*, tovább nem elemezhetők. A mi gondolkodásunk s a matematika tárgyaiban nem hoznak létre változást, csak a mi gondolkodásunkban van összeadás, kivonás stb., melyeknek czélja azon viszonyokat, melyek vannak s azon számokat, melyek vannak, kimerítő ismeretre hozni.

28. Harmadik tudomány Platon szerint a *stereometria* volna, ha egyáltalán addig a tudósok megalkották volna. A geometria ugyanis csak a síkban levő alakokkal foglalkozik, melyeknek egy vagy két kiterjedése van; „pedig rendesen úgy áll a dolog, hogy a másik kiterjedés után a harmadikat is azonnal föl kell fognunk“ (528 B); így van ez a koczkával és mindennel, a minek csak mélysége van. Ez azonban nehéz tudomány, azért eddig nem is nagyon foglalkoztak vele.

Negyedik tudomány a *csillagászat*, mely „a mélységnek

tovamozgását“ ($\varphi\omicron\rho\lambda\acute{\alpha}\nu\ \sigma\acute{\upsilon}\sigma\alpha\nu\ \beta\acute{\alpha}\theta\upsilon\sigma\upsilon\varsigma$ 528 E; v. ö. Gorg. 451 C) tárgyalja. Bár az astronomia a legszebb alakzatokkal foglalkozik, melyek a látható dolgokon vannak ábrázolva, mégsem szabad ezeket a legtökéletesebbeknek tartanunk, mert az igazi körnek, ellipszisnek, ívnek stb. ideális léte van, mely „csak észszel és gondolkodással fogható föl, de nem látással“ (529 D). A csillagoktól leírt érzékelhető ábrák csak a gondolkodás parakletusai; a csillagászat igazi geometriai alakjai csak a gondolkodásban léteznek. Az ég tarka képe csak példa az igazi felfogására, épp úgy, mintha valaki Daidalosnak vagy más festőnek rajzait vizsgálgatná; bámulatraméltók lehetnek ezek a kidolgozás szempontjából, de az már nagyon nevetséges volna, ha valaki komolyan úgy nézegetné őket, „mintha bennük az egyenlőségnek, a párhuzamosságnak vagy más arányosságnak igazságát akarná fölfedezni“ (529 E). Platon e nyílt példázódásából világos, hogy az astronomia a priori elemeitül tekinti annak geometriai fogalmait, mint az elme sajátos constructióit, melyek igazán csakis a gondolkodásban léteznek. Nem keresi Platon a mozgásokokat, hanem csak a lehető tökéletes és állandó égi mozgásalakokat kutatja s így a matematikai gondolkodást kielégítő számviszonyokat. Magával a *mozgással* nem sokat törődik; deductív lángelméje a súlypontot a mechanikában is (csak égi mechanikája van) a matematikára helyezi és nem sejtí, hogy a csillagászat (s így az általános mechanika) törvényei is mélységesen el vannak rejtve, melyeket nem elemezhet ki a gondolkodás pusztán a szám és alak segítségével, hanem szükség van e tűnemények tényleges megfigyelésére. Ez azon mód, mely Archimedest a statikában, Galileit a dynamikában oly bámulatos eredményekre vezette. Platon szerint azonban a csillagászat tisztán matematikai, levezető tudomány. Az égi mechanika ez a jellege teszi lehetővé, hogy a tapasztalatot anticipálja, a csillagok feltűnését előre megállapítsa. Itt (Polit. 529, 530) születik meg először elrejtve Kant hatalmas problémája: mikép lehet tiszta természettudomány?

Kétezer év múlva Leibnizre és Comterra vár annak felismerése, hogy a mechanika több a matematikánál, időben lefolyó tényeken, nem pusztá viszonyokon nyugszik. Platon természetesen nem támaszkodhatott e tekintetben olyan csillagász elődökre, mint ezen gondolkodók, nem lehetett alkalma az érzékiségnek megadni azt a concessiót, hogy a mechanika csak ezer

meg ezer megfigyelés és tapogatózás által létesülhet. Platon a mozgást tekintette annak a $+$ -nak, mely megkülönbözteti a mechanikát (nála ez a csillagászat) a geometriától. Az égi mechanika szerinte „a mélységnek (tehát geometriai fogalomnak) továbbozgása”. Viszont a vonal a pont mozgásából, a sík a vonaléból, a test a síkéből áll Platon szerint elő, tehát már a geometriai fogalomalkotás is fölteszi a mozgást képzeleti vonalai által. S Platon mégis az égi mechanika megkülönböztető jellegét ugyancsak a mozgást állítja. Pedig ez a *tömeg* (Platonnál anyag) fogalma, mely szintén lehet matematikai feldolgozás tárgya. Ez a tapasztalati elem a csillagászatban is; ez nem engedi a világ összes változásainak a priori való meghatározását. Platon azt hitte a maga ontologismusával, hogy a lét minden faja pusztán elmélődéssel a priori és feltétlenül meghatározható, idevágóan matematizálható; a megfigyelésre alig vetett ügyet, sőt így gúnyolja: „ha valaki tátott szájjal fölfelé, vagy csukott szájjal lefelé nézdegélve törekszik valami érzékelhetőt megismerni, azt mondom róla, hogy vagy sohasem fog semmit sem megismerni — mert a tudás semmi ilyet nem bír — vagy hogy lelke nem fölfelé, hanem lefelé néz, még ha hanyatt fekvé tanul is a földön vagy a tengerben” (529 BC).

Platon szerint, a miként a csillagászat számára, mely az égi testek mozgásainak számviszonyaival foglalkozik, a szemünk van rendelve, akként az összhangzatos mozgás számára fülünk. Ezen összhangzatos mozgások ismerete is tudomány, a mennyiben a hangzatokban rejlő számviszonyok a kutatás tárgyai, ide pedig matematika, tehát a priori elem is szükséges. (V. ö. Phileb. 17 CD.) Platon egyszersmind megrójjá korát, hogy nem műveli az összhangzattant tudományos alapon, azaz nem vizsgálja azt, „mely számviszonyok összhangzatosak és melyek nem s mi okból azok” (531 C). Ezt a matematikai vagy deductiv hangtant a physika egy részének tekinthetjük s így a teljes platoni tudomány-sor: 1. számtan, 2. síkmértan, 3. testmértan, 4. csillagászat, 5. hangtan.

Így lesz a matematika valamennyi platoni tudomány alapja; a tudomány megszűnik szerinte, mihelyt a szám fogalmát kihúzzuk alóla (Phileb. 55 E: „csak a hitványa marad vissza”). „Nem maradna meg egyéb a pusztán odavetésnél, érzékeinknek tapasztalás és gyakorlás által való megfinomításánál és bizonyos lele-

ményességnél, melyet sokan művészetnek hívnak, ha erőnket gonddal és fáradsággal alkalmazzuk rá" (Phileb. 55 E). A matematika általános tudomány, az ismerés tiszta része.

29. Mindezek a tudományok azonban csak „előjátékai (προοίμια) magának a dallamnak“, a *dialektikának*. Ez a tudományok csúcspontja (ἐπ' αὐτῷ κορυφαία: 534 E), a tudományok tudománya, a tudományok legfőbb egységesítése, maga a philosophia. A dialektika tisztán csak az ész, a fogalmak tudománya; a dialektikus minden érzékelés nélkül csak a dolgok eszméivel foglalkozik s végső feladata, hogy eljusson magához a gondolhatónak végczéljához, a jóhoz (532 B). A többi tudományok ehhez csak az anyagot szolgáltatják, de a dialektikának saját területe van, melyen „egy másik tudományos kutatás sem munkálkodik“ (533 B): csupán az ész erejével mindent egységbe foglal, mindent a jó forrására vezet vissza. A dialektika az átláthatót, a pontost, a legigazabbat kutatja (Phileb. 58 C) s azt, hogy mi az ész és gondolkodás tisztasága (τὸ καθαρόν νοῦ τε καὶ προνοήσεως, 58 D). A dialektika ez utóbbi programja részben a modern ismeretelmélet feladata is: kutatni az ismerés természetét és biztosságát; tényleg azonban itt újból előtérbe lép Platon mystikus hajlandósága s az ideáknak transzcendens mozzanata. A dialektika ugyanis Platon értelmében mibenlét szerint (κατ' οὐσίαν 534 C) ismeri meg a dolgokat; mikor azonban ezt fejtegeti, vizsgálódása csak általánosságban való mozgás; közvetlenül sohasem mutatja meg, hogyan jutunk a dolgok amaz abszolút ismeretére dialektikus eljárással; nem ad positivumot, csak a negatívumok festését kísérli meg. Mi az ismerés? A barlangban lebilincseltekről való hosszú hasonlatában (Politeia VII. könyv) e határozott kérdésre határozatlanul felel: az ideákhoz való felemelkedés. De mi ez? A nyugtalanító kérdések végtelenbe torlaszkodó tömegére nem is gondol; úgyszólván dogmatikusan kinyilatkoztatja tanait. Általában ismeretelmélete s idealismusa addig tűnik föl előttünk értékesnek bölcséleti szempontból, míg az ideák objectív létének mystikus mozzanatát nem keveri az ismerésbe; ezért tartjuk oly fontosnak és értékesnek a matematikai ismerésről s a tudományok hierarchiájáról való elméleteit.

30. Ez utóbbiak végeredménye, hogy a matematikai fogalmak lélektani keletkezésükben az érzékitől nem teljesen mentek, de egyszersmind az idea méltóságát is osztják, a priori

érvényesek. A matematika hidalja át az érzékiséget s a tiszta gondolkodást, ezért van középen a matematika logikai funktióit képviselő lelki tevékenység, az értelem ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$), az ész és vélemény közt. Innen van a tiszta gondolkodásban megismerhető s az érzéki különbsége. „És így neveztük mi az egyiket gondolhatónak, a másikat láthatónak“ (524 C).

Mi következik ezen belátásból az érzéki dolgok értékére? Nem lehet ezeket véglegesen elvetni, az eleaiakkal teljesen értéktelennek, sőt félrevezetőnek tekinteni, mert a matematikai fogalmakhoz mozdítanak bennünket, az érzéki létezésben az igazi létre ráutalnak s így hozzájárulnak e logikai mozanattal a tudomány felépítéséhez; az értelem matematikai fogalmai viszont alkalmazhatók a valóságra. Az érzékiség ezen részleges elismerése bizonyos termékenységet kölcsönöz Platon idealizmusának s a tudomány fogalma kialakításának. Sajnos, a Politeia idevágó fejtegetései a legújabb korig nem részesültek figyelemben a történetírók részéről, mert Platon monismusát látszanak megfontani. Platon mélyen meg van győződve az érzéki világ semmiségéről s mégis a matematikai gondolkodásra nézve értéket, bizonyos indító szerepet juttat neki. A Politeián s a Phileboson kívül nem is szól az érzékiség ezen szerepéről. Minthogy azonban e művek érettebb kora elmélkedéseinek eredményei, e fejtegetéseket teljes joggal irányadóknak kell vennünk. Csak H. Cohen¹ mutatott rá először néhány szóval e részek homályban hagyott jelentőségére. Pedig a platonizmus e mozzanata döntő jelentőségű az ismeréskritika történetében: ez a kapcsolópont Kanttal az érzékiség s gondolkodás dualizmusára, de egyszersmind a kettő benső összefüggésére nézve. Platon is, mint Kant, azt kutatja, mit ad az elme az érzékiségtől menten a tudománynak; mi az elmének azon törzsbirtoka, melyet szükségkép belevetit a valóságba; melyek az ismerés azon elemei, melyek a tapasztalásból s a melyek a gondolkodás a priori szervezetéből fakadnak.

Platont mélységes intuitiója megcsalta, egy fejlett kor természettudománya nem támogatta (Phaidon 96 AB); ezért ismeréskritikája egyoldalú, az inductiv tudományokat teljesen megveti vagy ezeket is fogalomfejtegetéssé varázsolja. Korának fejlett exact tudománya a matematika volt s ennek kiváló philo-

¹ H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung 2. Aufl. 1885, 38. I.

typusának. Történeti oka ennek abban áll, hogy nem is voltak korábban más valódi tudományok. Aristotelesre várt a fejlődés ezek megállapításában. Aristoteles a sensualismusnak vet alapot erős hangsúlyozásával, hogy minden ismeret abstractio útján a tapasztalásból származik s kevésbé tekint az ismerés érvényének s értékének vizsgálatára. Éppen ezért nem is vonatkoztat minden ismerést a matematikára, mint egyetlen tudományra, hanem tért enged a természettudományoknak is, melyek a kutatás anyaga s módszere tekintetében csak közvetve függnék össze a matematikával.

Platonnál már el van rejtve a kérdés, vajjon abban a munkában, melynek átadja magát a gondolkodás az egyszerű észrevételtől a speculativ tudomány legmagasabb fogalmáig, van-e activ része, mely ránézve személyes, mutat-e a gondolkodás spontaneitást, vagy csak szenvedőlegesen kiváltja az érzéki valóságot? Platon az elme e constructiv jellegét — mint fejtegettük — kétségkívül elismeri. Aristoteles szerint azonban az ismerés abstractio. Kihámozzuk az ideális lényeket az érzékiből s áthelyezzük a tudatba. Ezt a νοῦς ποιητικός-nak tulajdonítja, mely modern műszóval apperceptiv művelet. De már nem veti fel a kérdést, vajjon elménk segélyével megalkotott világkép mennyiben fedi abszolút formájában a valóságot? megegyezik-e vele, vagy az elme a maga saját formája szerint alakítja át? E kérdések, melyek később az ismerés problémájának egy-egy történeti fejezetei, Aristotelesnél nem jönnek szóba, mert nem kételkedik az ismerés és a tárgyak adaequat megegyezésében. Még a geometriai fogalmak érvényét is a tapasztalatból származtatja, de Platon szerint a matematikai fogalmak „igazabbak“ az érzéki tulajdonságoknál, ő constructiv munkát lát bennük. Ez is egyik példája annak, hogy a kritikai idealismus sorsa a legszorosabban össze-függ a matematika sorsával.

Dr. Kornis Gyula.

(Folyt. köv.)

A FORMA JELENTŐSÉGÉNEK EMPIRIKUS VIZSGÁLATA
A MŰVÉSZETI ALKOTÁS PSYCHOLOGIÁJÁBAN, KÜLÖNÖS
TEKINTETTEL MICHELANGELO SZOBRÁSZATÁRA.

— Harmadik közlemény. —

Michelangelo synthetikus észtehetségének másik, fontos bizonyítéka combinatív észtehetsége. Ez kapcsolatos a plastikai rendszeralkotásra való törekvésével, s részben annak a következménye is. Nem egyedül álló dolog a művészettörténetben; úgy látszik, mindenütt, a hol a művészeti törekvésekben systematizáló hajlandóság mutatkozik, jelentkezik a combináció, mint a művészi alkotás methodikus eszköze. Így alakítják ki a csúcsíves építészetben a tornyoknak, decoratióknak alapmotívumait, körberajzolt geometriai idomok combinációja szerint.

Láttuk Michelangelo szobrászati rendszerre való törekvésében hogyan formál egymástól eltérő jellegű, különböző természetű alakokat s hogyan helyezi ezeket egymástól izolált helyekre. Minden egyes alakfajta azonban nem egyszer fordul elő, hanem a dolog természeténél fogva több példányban. A homogén-alakok azonban nem lehetnek egyformák, mert az alakoknak ilyen sematisálódása a szobrok szabad érvényesülésének, a mely Michelangelo fő-fő szobrászati kívánsága, a leghatározottabban ellenmond s az voltaképen csakis egy, a szobrászati formákat determináló építészeti keret keretein belül volna lehetséges. Tehát a homogén természetű alakok számos változatban fordulnak elő. Ügyelni kell azonban neki a rendszer érdekében, a melyre törekszik, hogy ezek az alakok, minden eltérésük mellett is, megmaradjanak homogén jellegű alakoknak. Ezt a nehéz kérdést úgy oldja meg, hogy az alakokat egymásból combinálja. Az elsőben meg van állapítva az alapgondolat: a testtömeg elhelye-

zésében valamely határozott tendentia, a mely mindvégig megmarad. Ezen a kereten belül a test tagjai bizonyos mozgást végeznek, de minden újabb alak kialakításánál, hogy ismétlődés ne forduljon elő, az összes előző alakokra tekintettel kell lennie. Ennek a következménye, hogy minél jobban halad előre munkájában, annál complicáltabb és nehezebb lesz az alakok helyezete s annál vakmerőbbek lesznek az alakok mozdulatai.

Láthatjuk ezt a Louvre két Rabszolgáján s a Medici-kápolna négy fekvő alakján s főképen a Sixtus-kápolna boltozatának decoratív alakjain.

A Két Rabszolga II. Gyula pápa siremléke számára volt kigondolva s eredetileg a fülkéket elválasztó pillér helyét foglalta volna el.¹ A szobor testtömegének kötöttsége, verticalis tendentia a tömegelhelyezésben, az oszlop építészeti funkciójából származik. Nagyon jellemző Michelangelo szobrászatának a természetére, hogy a szobor hangulata, a pszichikai momentum, a melyet a testtömeg és testmozdulatok kifejezésre juttatnak, ugyancsak az oszlopok építészeti momentumából származik. Az oszlop kiterjedésének verticalis tendenciája s a súlyhordás momentuma, a rája helyezett horisontális tömeg nyomása, bizonyos küzdelmet eredményez, a mely az oszlop formáján magán is kifejezésre jut. Michelangelo plastikai képzeletében a pillér antropomorphistikus formát ölt, valóságos emberi alak lesz s az oszlop functionalis küzdelme hatalmas, nagy emberi szenvedélylyé.

A Két Rabszolga közül az első mindenesetre az elalélt, vagy haldokló, a mint rendesen nevezni szokták. Testtömege még egészen verticalis, csupán a bal lábánál mutatkozik egy kis behajlás, a két kar és a fej fekvése sem töri meg a verticalis vonalat. A lelkiállapot is bizonyos nyugalmat fejez ki, a mely szenvedélyes küzdelem után végül beállott, a mint az oszlop is végül mégis hordani kénytelen a ránehezülő súlyt. Erre mutat különben az alaknak minden tekintetben finomabb és gondosabb kidolgozása is.

A másik alak már nem olyan nyugodt. A verticalis tendentia a tömegelhelyezésben ott is megvan; az elnyújtott bal láb, az

¹ L. az Uffiziben lévő Phot. Braun 181. és Beckerath-féle rajzot (Berlin) Schmarsow cikkében reprodukálva.

Ha Lorenzo Medici-síremlékének nőalakját a tőle jobbra fekvő sarokról tekintjük, szembetűnő a hasonlatosság a Sixtus-kápolna fekvő alakjaival s azért indulópontul ezt az alakot választhatjuk. Hogy az alak hatalmas teste a szűk helyre elférjen, s egyensúlyhelyzete is teljesen biztos legyen, a középtest tömegének uralkodnia kell. A felsőtest is előrehajolni kénytelen, hogy a középre eső tömeg súlyát nagyobbítsa. A végtagok egyrésze támasztás vagy balancírozás érdekében használtatik, a többi ernyedten elnyúlik. Ennél az alaknál a főtámasztékot a jobb alsókar, a felhúzott bal láb, a derék és csípő jobb oldala képezi. Az alak a jobb oldalán fekszik, a jobb felsőlábszár támasztja a talapzatot, az alsó hosszan lenyúlik a talapzatról, a bal kéz a fej felé erősen behajlítva, segíti az alak egyensúlybiztosítását.

A többi alak alapmotívuna nyilván adva van. Valamennyi hasonló helyzetű. Ennélfogva a testtömegek elhelyezésében szükségképp ugyanaz a principium uralkodik. A test súlyának szükségképp középre kell összpontosulni, a végtagok elhelyezésében pedig az egyensúlyhelyzet biztosítása a cél. A középtestnek tehát az előbbi alak helyzetével meg kell egyeznie. Az egyensúly biztosítása azonban a végtagok legkülönbözőbb mozgásával is elérhető.

Lorenzo alatti nőalak párja, a Crepuscolo-nak nevezett férfi Aurorával symmetrikus helyzetben van, azért a végtagok elhelyezésében is nagyjából symmetriának kell uralkodni. A test itt is a kifelé eső oldalára nehezedik. A felső test épp úgy előrehajlik, valamivel zömökebb a férfi testalkata, azért a tömeg sokkal nyersebb, tömörebb lesz. A behajlított balkar, a derék, a csípő, a bal felső lábszár nyomja a testet a talapzatra. Az alsó lábszár épp úgy, mint az Aurorá-nál, hosszan el van nyújtva. Nagyobb eltérés mutatkozik a jobb láb és a jobb kéz helyzetében. Aurora bal lába, a melynek itt a jobb felel meg, az egész test mozdulatánál fogva egy kissé befelé jobbra hajlik, hátul, az elnyújtott jobb láb mögött, hegyes szögalakban van félhúzva. Itt a jobb czomb nem befelé, hanem kifelé fordul, s az alsó lábszár nem marad a kinyújtott láb mögött, hanem azon keresztül-hajlik, a talapzat elülső széle felé, a melyet lábfejének befelé eső felével erősen szorít, így biztosítván a test egyensúlyát. A támasztó bal kar hátrább van húzva, szilárdabban fekszik a talap-

zaton, a középtest tömege rendkívül compact, szinte massiv, így a test lecsúszásától — a bal láb helyzete is hozzájárul ehhez — semmit sem kell tartanunk. A hátul fekvő jobb kar ennek folytán már nem kell, hogy balancirozó mozdulatot végezzen, mint Aurora megfelelő bal karja: egészen nyugodt helyzetben, minden erő nélkül, ernyedtt állapotban nyúlik el a törzs mellett s hever a felső lábszáron. Az egyensúly érdekében véghezvitt izgatott testmozdulat szinte túlfeszített, izgalmas, felzaklatott lelkiállapotba hozta az előbbi alakot, a mely a helyzet végleges biztosítása után különös, mély, szinte beteges elfáradásban nyilatkozik meg. A másik alak sokkal nyugodtabban, mozdulataiban valami kiszámított komoly célirányossággal, határozottan és biztosan, minden nagyobb felindulás nélkül végzi teste fentartásának a nehéz funkcióját. Ennek megfelelőleg teljesen nyugodt, határozott, mélyen gondolkodó, komoly lelkiállapotot fejez ki.

A harmadik, Giuliano siremlékén levő „la Notte”-nek nevezett nőalak. Mozdulata az előbbi kettőnél már bonyolódottabb. Az előbbi két alak megegyezett abban, hogy a befelé eső oldalára támaszkodott, s hogy mindkettőnél a tömegelhelyezésben a befelé eső kéz elől uralkodó fekvést vett fel, a befelé eső láb pedig a talapzat mentén, az alsó lábszár pedig azon túl is elnyúltott. Ez az alak mindenekelőtt nem a befelé eső oldalára támaszkodik, egészen a hátán fekszik. A középtest tömege természetesen megmarad uralkodó tömegnek. De a belül fekvő kar eltűnik; az alak mellett egy nagy álarcz van, a mely mögé a bal kar elrejtőzik. A vállizmok erős feszülése a mellett tanuskodik, hogy a kar erősen megfeszül, a kéz erős munkát végez. Szinte látni véljük, hogyan tartja a kéz hátul a talapzatot, testének biztosítása érdekében. A bent fekvő láb helyett a hátul fekvő nyúlik el hosszában a talapzaton, ha az alsó lábszár nem is áll annyira előre, mint azoknál. Előre felhúzza nem a hátulfekvő, hanem az elülső láb van, de az nem kifelé hajlik előre, mint amazoknál, hanem visszafelé hátra. Jó magasra van felemelve, s éles szögben visszahajlítva. Azáltal, hogy a test nem egyik oldalán, hanem egész hátán fekszik, a törzsnek valamivel magasabbra kell a talapzaton felhúzódnia, de így a felső test is feljebb húzódik, s hogy a súlya középre essék, még jobban fog előrehajlani az előbbi alaknál. Ezáltal a váll oly közel jut a felhúzott lábhoz, hogy a kettőnek az összekapcsolása önként kínálkozik. Különben is, minthogy a

balkar tömege egészen eltávolított, a jobbnak feltétlenül részt kell venni a compositióban, minthogy amazoknál is az egyik kar legalább szerepet játszik. A kar behajlik, a könyök a felső czombra helyeztetik, a fej előre lefelé hajlik, a kézfe a fejen nyugszik. A végtagok mozdulatának motívumai épp ellentétét képezik az Aurora-nak, a melyből ez az alak származik, de az alak ugyanolyan izgatott, szenvedélyes, kétségbeesett kísérleteket tett helyzete biztosítása érdekében, mint amaz, vagy még talán annál is kinosabbat. Helyzete biztosítása után, nagy fáradtságától elnyomva, kimerülve, mély álomba merült. Az előbbi nagy izgalomtól elkábulva, félig öntudatlan lelkiállapotba jutott, ez ugyanazt a lelkiállapotot fokozott mértékben mutatja, a lelki erő teljesen kimerült, az öntudat teljesen elveszett s az izgatott lélek a lelki szenvedést még mindég feltüntető, szinte nyugtalanannak látszó, de mégis mély álomba merült.

A „Giorno“-nak nevezett negyedik alak még az előbbinél is bonyolultabb mozdulatú. Motivuma a „Crepuscolo“-ról van levezetve, a másik férfialakból, a mint a két nő is egymásból származik. Ismétlés elkerülése czéljából tekintettel van azonban a másik két alakra is, főképen a „Notte“-re, a melylyel symmetrikusan lévén elhelyezve, kell hogy köztük valamely megegyezés legyen. A felső testnek ezért kell igen magasra előrehajolnia, a törzsnek jó magasra felhúzódnia, a vállaknak magasan állniok, s a belső kéz tömegétől teljesen eltakaratlanul maradniok. A másik férfialaknak megfelelőleg az elől fekvő láb nyúlik el hosszában, s hátul emelkedik fel s nyúlik át a másikon előre. A Notteban azonban a két láb tömege között a felhúzott érvényesül jelen-
 tékenyebben, míg a másik háttérben marad. Ennek itt is így kell lenni. Azért a kinyújtott jobb láb ferdén hátranyúlik, a bal igen magasra húzódik fel, s nagy lendülettel dobátik előre. Ezáltal azonban az egész test igen nagy fordulatot kénytelen tenni. Mellső helyzetéből hátrafordul, már nem is hátán, hanem a hátul fekvő bal oldalán nyugszik, a vállak hátulról látszanak, a bal kéz a test alá nyúlik s a testet úgy támogatja, a jobb erős lendülettel befelé hátrafordul, hogy a középtest uralma teljesen érvényben maradjon. A rendkívül nehéz és heves mozdulatot szinte félelmetesen nagy bátorsággal hajtja végre, a lelkiállapot rettenthetetlen elszántságot, megalkuvás nélküli, következetes erő kifejtésre való potantiát fejez ki.

Így származnak az alakok egymásból. Valamely helyzetnél fogva állandó alapmotívum keletkezik, a melynek szemeltartásával a részletekben változtatásokat tesz, úgy hogy egy alak mozdulatából ellentétes mozdulatok felé való törekvéssel új motívumokat alakít. A testmozdulat átalakulása magával hozza a lelkiállapot megváltozását is; mert Michelangelónál a testmozdulat mindig lelkiállapot aequivalens kifejezője. Minél nagyobb az alakok száma, annál több előző alakot kell szemmel tartani, ismétlés elkerülése végett. A helyzetek folyton nehezebbek és bonyolultabbak, a mozdulatok mind vakmerőbbek és szertelenebbek lesznek, s végül maga az alapmotívum is könnyen megtámadtatik. Minél bonyolultabb a tömegelhelyezés, minél szenvedélyesebbek a mozdulatok, annál jobban kell belemerülni az egyes alakokba, hogy az alakok compactságában valahogy hiba ne essék. Ez concentratiót kíván meg az illető egy alakra, elvonatkozást a többitől, a mi az alapmotívumnak újabb szem elől tévesztését okozhatja. Tehát a combinativ eljárás, a plastikai rendszerre való törekvés e főeszköze nem mutatkozik föltétlenül kielégítőnek, s így, eltekintve attól a nehézségtől, a melyet a rendszeralkotással szemben az építészet kifejt, magának a szobrászatnak keretén belül is igen kétes eredménnyel biztat csak ez a túlságosan kifejlődött synthetikus észtehetség — egy szobrászati rendszer kialakítására nézve.

Látjuk, milyen erős mértékben volt kifejlődve synthetikus észtehetsége, a mely alkotásaiban úgy is, mint az egyes szobrok compact tömegességének a megőrzésére való törekvés, s úgy is, mint — több összefüggő szobor rendszerének a kialakítására való törekvés a legerőteljesebben érvényesül. Föl kell tennünk ezek alapján, tudván, hogy a szemléletben általában synthesis a képzetgyűjtés alkalmával szereplő fő psychikai functio, hogy az erős synthetikus hajlandóság, a mely apró részletképzetektől egységes egész képet tud alakítani, a mit mi a szobrászatehetség harmadik ismertető jegyének állítottunk, szintén a legnagyobb mértékben ki volt benne fejlődve.

Fejtegetésünk e részének végére jutottunk. Kiindulva Michelangelo önvallomásaiból, s a szobrászat legfontosabb alapsajátosságaiából vizsgáltuk Michelangelo szobrászatát abból a szempontból, vajjon ratifikálják-e a szobrok az így nyert eredményeket, vagy nem, vajjon találunk-e a szobrokban olyan sajátosságokat,

a melyek határozott plastikai gondolkodásmódra biztos criteriumot nyújtanak. A vizsgálat minden ponton az eredmények tökéletes igazolására vezetett. Kiderült, hogy Michelangelóban a legnagyobb mértékben volt kifejlődve mindaz, a mi a szobrász gondolkodásmódjának alapjelmét teszi. Rendkívüli mértékben kifejezett benne a concentratio-képesség, a mely sokszor az egyes testrészek egyenlőtlen kidolgozása árán, meg tudja valósítani azt, a min évszázadok szobrászata hiába fáradozott: minden ízében individuális és a cselekvés jegyében élő határozott tartalmat kifejező önálló szobrászatot. Az anyagi individuum, a szobor compact hatásának tökéletes megőrzésére irányuló törekvése a leghatározottabban jut kifejezésre — sokszor ellentétes motívumok nagyszerű kiegyenlítésével, heves mozdulatoknak, hatalmas testarányok mellett aránylag igen szűk helyre való szorításával — az olasz szobrászat mozdulatkedvelő voltának szemmeltartásával s föltétlen érvényesítésével olyan compact tömeghatásokat tudott elérni, a melyenhez foghatót semmiféle más kor felmutatni nem tudott, de a mely felé a legkülönbözőbb utakon évszázadok szobrászata hiába törekedett. Végül láttuk nagyfokú synthetikus észtehetségét, a mely a képzetgyűjtés törvényeinél fogva a szemléletben is szükségkép érvényesült. Különböző természetű tehetségei közül a synthetikus tehetség volt legnagyobb mértékben kifejlődve. Nemcsak a szemlélet keretén belül érvényesült, nemcsak mint compact tömeghatásra való törekvés az alkotásban, hanem ezeken a kereteken túl is, mint valóságos rendszeralkotó kísérlet jelentkezett. Hogy ez a rendszer létre nem jöhetett, annak az okai nem Michelangelo egyéniségében rejlenek, hanem az olasz decoratív szobrászatnak általános természetében. De hogy ez Michelangelo termékenységére nézve káros hatással volt, s hogy ez hangulatában igen sokszor súlyos deprimatióknak, veszedelmes önbizalmatlanságoknak, sőt állandó levertségnek és pessimismusnak lehetett szülőoka, ahhoz kétség nem fér.

VI.

E dolgozatnak nem föladata Michelangelo építészeti és festészeti műveit tüzetesebben tárgyalni.

Azok, a kik Michelangelo építészetével foglalkoznak, rendszerint kiemelik, hogy nem annyira a téralkotás, mint inkább az építészeti tömegszerkesztés művésze. Annál feltűnőbb ez, mert az olasz építészet elsősorban téralkotó jellegű. Téralkotásai s a térkialakítására szükséges constructiv gondolatok Brunelleschi alapos tanulmányozását mutatják,¹ sőt a Szt.-Péter-templom kupolatervének a megalkotásában sem eredeti. A tér-compositio majdnem minden érdeme Bramentét illeti. A kupola belsejének első pilanatra kedvezőtlen hatása Michelangelo rovására iratik.² A kupola tömegcompositiójának a nagyszerűségét azonban senki el nem vitathatja. Ez az óriási egységes és nagyszerűen feltagolt rengeteg építészeti testtömeg, a hogyan uralkodik a hatalmas templom egészén s Róma egész területén — a mint az a Vatikán kertjéből ma is látható, Michelangelo terve szerint még sokkal kedvezőbb hatású volt, mint ma, az épület centrális voltánál s a homlokzat három fölfelé növekvő építészeti testtömegénél fogva, a melyeknek ez a kupola a leghatalmasabb befejezője és legtökéletesebb összefoglalója volt. Egyéb nagy alkotásai, mint a Campidoglio-tér rendezése, a Conservatorio-palota külseje, a Farnese-palota befejezése, a Medici-könyvtár lépcsőfeljárata, mind az építészeti testtömeg keretében mozognak. Nem lehet ezt a véletlennek tulajdonítani, ha ismerjük, hogy Michelangelo mennyire szobrászteletség volt, s ha tekintetbe vesszük, hogy az olasz építészet általában téralkotó jellegű, s ha tudjuk, hogy az építészeti testtömeg az a része az építészetnek, a mely plastikai gondolatokkal érintkezhetik. A mód, a hogyan ő az építészeti testtömeggel el szokott bánni, az a különös önkényesség, subjectivitas, a mi rendesen hiányzani szokott az építészeti tervekből, és a mi az ő építészeti munkáival való futólagos foglalkozás után

¹ Durm: Die Baukunst der Renaissance in Italien. Stuttgart 1903. — 493—503 l. és Geymüller: Die Architektur der Renaissance in Toscana. München, 1885. Brunelleschi-ről szóló részben.

² Geymüller: Die ursprünglichen Entwürfe für Sanct Peter in Rom Wien—Paris, 1875. — 220—234 l.

is azonnal szembeszökik, szobrászati tevékenységének az alap-sajátosságaira vezethető vissza.

Festészeti művei közül az „Utolsó ítélet” compositiójának, mint egésznek, valamint a részleteknek helyes megértéséhez számos iconographiai vonatkozású mellékkérdés beható részletezése kívántatik. Csak azt jegyezzük meg, hogy nagy synthetikus észtehetségét ismerve, éppen nem tekinthető véletlennek, hogy teljesen egységes compositióban akar mindent kifejezni, nem bontja az ábrázolást darabokra, keretekkel egyes mezőkre, mint pl. az orvietói templom homlokzatának érdekes domborművén van. S tudván, hogy mily nagy mértékben van az ő szobrász-tehetségében kifejlődve a részletekbe való mélyedés a munka alkalmával; éppen nem kell meglepetéssel fogadnunk, ha látjuk, hogy a compositióban minden egységre törekvés daczára a mű egésze apróbb-nagyobb, több-kevesebb alakból álló egyes csoportokra hull szét.

Másik nagyobb festészeti alkotása a Sixtus-kápolna boltozatát díszítő fresko.

Meglepő Michelangelo életében, hogy ámbár szobrásznak tartotta magát, s tényleg minden ízében szobrász is volt, mégis, míg nagy szobrászi tervei szakadatlan kudarczezal végződnek, festményeit tökéletesen be tudja fejezni, s általa magának aránytalanul nagyobb díszséget és hírnevet szerezhet, mint plastikai alkotásaival. Ennek a különös paradoxonnak a megoldása a Sixtus-kápolna boltozatán kecsegtet.

Tudjuk, hogy az eredeti terv más volt, csak a tizenkét apostolt kellett volna ábrázolnia. Egy rajz maradt fenn, a melyből a tervnek ezt a régebbi formáját rekonstruálhatjuk.¹ Az apostolok számára trónusokat készített, a melyeket a bolt-cikkelyek közé ékelve helyezett el. A trónus felső részét egy nagy karyatida-gyermek határolja, kétoldalt pedig egy-egy consol. A boltozatot magát koncentrikus körökből és csúcsukra állított párhuzamos négyzetekből összerótt decoratio borítja. Az egész decoratióban az a nevezetes, hogy a koncentrikus körök és négyzetek segítségével két-két szemben fekvő trónus össze van kötve,

¹ Wölflin: Ein Entwurf Michelangelos zur Sixtinischen Decke. Jahrbuch der preuss. Kunstsammlungen. XIII. 1892.

s ezáltal az apostol-trónusok is bevonatnak a decoratio egészébe. Tehát már ennél a tervnél is látunk valami systematizáló tevékenységet.

Ezen a rajzon az apostolok alakja még egészen kidolgozatlan. Az ezekkel való foglalkozás igen közel vitte Michelangelót II. Gyula pápa siremlékének a gondolköréhez, a melylyel rövid idővel azelőtt oly komolyan foglalkozott. Ott is voltak szabadon, ülő helyzetben levő hatalmas apostoljellegű alakok. Az apostolok könnyen vezethették Michelangelo képzeletét Mózes-féle alakokhoz. Erre mutat egyébként az a körülmény is, hogy a mai próféták és Mózes alapgondolata lényegében ugyanegy. A siremlék Mózesé azonban sokkal szabadabb helyen terveztetett. Ha a próféták is olyan jelentősek és nagyarányúak, nem maradhatnak többé a boltzikkelyek között olyan szűk és kötött helyzetben beékelve. A trónusokat tehát feljebb tolja, a hol már sokkal tágasabb terület áll rendelkezésére, s itt az alakok jelentőségüknek megfelelőleg teljesen szabadon mozoghatnak. A lent üresen maradt hely kitöltésére természetesen kínálkozik, hogy egyes gyermekalakokat helyezzen el, a kik a próféták neveivel ellátott táblákat tartsanak.

A terv fejlődésének következő phasisa a trónusok jelentékenyebb kialakítása. Az előbbi helyen a trónusok formája magától alakult ki, lent keskenyebb volt s a támla bőségesen kiszélesedett. Most, hogy a trónusok feljebb kerültek, szükségkép eltűnik az a geometriai idomokból álló ornamentum, a mely a boltozat egészét elfoglalta. Középen egy keskeny, hosszú mező maradt üresen, a mely erre a célra nem alkalmas. Önként kínálkozik azonban, hogy mezőkre bontsuk történelmi jelenetek számára. De, ha a történelmi jelenetek ábrázolására határozta el magát, akkor a prófétatrónusok többé nem léphetnek a középső mező ábrázolásaival olyan szerves összefüggésbe, mint a régi terven, ellenkezőleg a középső mezőtől nagyon jól el kell választani a tartalmilag és formailag egyaránt egészen más jelentőségű alakokat. S itt megint mutatkozik Michelangelo synthetikus hajlandóságának a nyoma. Az elválasztóvonalat a prófétatrónussal szerves kapcsolatba hozza. A régi terven a próféták feje fölött a fülkék félkörű záradékkal teljesen le voltak zárva, most a fülkék felül nyitva maradnak, s így föltétlenül vizirányos párkánynyal való lezáródást kívánnak meg. Ez a párkány, a mely a boltozat mind

a négy oldalán az összes trónusok fölött megszakítás nélkül fut végig, fogja elválasztani a történeti ábrázolásokat a prophetiálisaktól. Az egyes fülkéket kétoldalt kiugró pillérek határolják, a melyek a trón megnagyobbodása miatt jelentékenyen kiszélesednek, s egy karyatida gyermek helyett kettőt vesznek fel. A párkány a pillérek kiszökellését — mint a valóságos építményeknél is — természetesen mindenütt követi. Ezáltal az egyes fülkék határozott és önálló jelleget öltenek, a mi a beléjük komponált prófétaalakok külön-külön tartalmi jelentőségénél fogva is nagyon kívánatos. Azáltal azonban, hogy a párkány nincs megszakítva az egyes trónusok felett, hanem az összes trónusok össze vannak kötve, ezek a homogén természetű részek mégis együtt maradnak.

A próféták önálló jelentőségét azonban veszélyeztetni látszanak a történelmi jelenetek. Azért nem lehet közvetlenül a próféták fölé helyezni a történelmi mezőket. Azonkívül a trónusok a párkánnyal még nincsenek befejezve építészetiileg sem kielégítően. E végből a kiugró határpillérek fölé egy-egy koczkát helyez, s ezekre egymással szembe forduló decoratív alakokat ültet, közéjük medaillonokat akaszt fel. Ezáltal a trónus építészetiileg teljesen be van fejezve, a középső mezőből pedig egy nagy darab le van foglalva, úgy hogy a próféták fölött a történelmi jelenetek már jóval beljebb kezdődnek. A közökön, a hol próféták nincsenek, a jelenet bátran a párkányig érhet, s így a történelmi jelenetek mezőiben is formailag már változatosság áll be — kisebb és nagyobb mezők váltakozván egymással.

Ha a tervet most tekintjük, ismét analógiát láthatunk II. Gyula pápa síremlékével. Önálló alakokon kívül különböző decoratív alakokkal találkozunk. Lent táblát tartó gyermekek, a trónusok alatt karyatida gyermekpárok, koczkán ülő meztelen suhanczok, a mihez a boltezikkék mellett üresen maradt helyekre festett bronzszínű actok, a boltezikkelyekben levő családok és lünettákban levő Elődök járulnak. Fent trónusokban teljesen szabadon ülő férfi- és nőalakok. Mindez egy építészetiileg kiképzett fülke és annak környezete keretében elhelyezve. A compositio lényegét építészeti keret körében elhelyezett alakrendszer képezi, különböző természetű alakok systematikusan egymás fölé helyezve, homogén természetűek egymás mellett egy vonalban. Az építészeti rész discretén a háttérben marad, s pusztán a homogén

alakoknak egymás melletti, s a heterogéneknek egymástól elkülönített helyét szabja meg. Formailag egyébként teljesen indifferens az alakok kifejlődésére nézve. Itt tehát minden ponton teljesen kifejlődve látjuk azt a decoratív rendszert, a mely Michelangelo szobrászalkotásában szeme előtt lebegett. A szobrászatban ez nem volt keresztülvihető, ott beleszólt a dologba a testtömegek statikája. Itt minden festve van, minden tér és forma látszólagos, s az ellentét, a mely építészet és szobrászat között van, nem dönti meg az egész tervet. Itt is négy oldal fut körül a decoratív rendszer, mint II. Gyula síremlékén, de ez nem valóságos épület, a melynél a négy határfalon belül eső terület építészeti kialakítása komoly feladat; ide egyszerűen történeti jeleneteket kell festeni, s ha a terület üresen nem maradt, akkor a dolog teljesen rendben van. A mit a síremléknél akart keresztülvinni, egy decoratív plastikai rendszer megalkotását, ugyanarra törekedett itt is. A síremléket egyelőre II. Gyula pápa miatt nem alkothatta meg, kipróbálta tehát ezen a mennyezeti festményen a rendszer megvalósításának a lehetőségét. A helyzet más természeténél fogva ez itt fényesen sikerült neki, s ez nagy biztatás lehetett az ő számára a jövőt illetőleg. A rendszerre törekvés sikerét biztosítva látta, s azért ragaszkodik hozzá oly törhetetlenül a jövőben. De ez a magyarázata annak is, hogy ez a festmény oly gyorsan s oly fényes eredménnyel fejeztetett be.

A compositio egésze, valamint számos részlet is bizonyítja, hogy minden ízében szobrászgondolkodású művész gondolta ki e festményt.

Feltűnő mindenekelőtt, hogy az egész nagy festményen, az építészeti kereteket leszámítva, jóformán nincs más tárgya az ábrázolásnak, mint az emberi test; még az ornamentumok helyét is az emberi test foglalja el. Történeti jelenetekben is az emberi test egyetlen kifejezési eszköze.

Az olasz történelmi festészetben már Giottonál nagy szerepet visz a háttér, legyen az akár tájképi, akár építészeti, vagy mindkettő. Ő még nem tudja alakjait a térrel helyes relációba hozni. Az alakok nagyon is tapintásszerűek, a háttér még meg lehetősen kifejletlen. A festészet fejlődésével ezen a ponton is határozott fejlődés mutatkozik. Magasztalják Masacciót az alakok formáinak a kifejlesztéséért, a tapintásszerűség fokozott előállításáért. De az alakok jelentőségének fokozódásával a tér is, a

melyben az alakok helyet foglalnak, kapcsolatosan növekszik jelentőségében. Az épületek valóságos nagy, hatalmas házak, az utcák és terek jól kifejtett nagy városrészletek, a tájképi háttér valóságos vidék, a melyek valamennyien egyenként vagy együttvéve mindenben organikus keretet képeznek a jelentős alakoknak és jelentős eseményeknek. A térnek ettől fogva nagy szerepe van az olasz festészeti ábrázolásokban. A háttér előállításának tökéletesítésében a XIV-ik századtól kezdve Közép- és Felső-Olaszország valamennyi festészeti iskolája részt vesz. A XV-ik században a sokoldalú Brunelleschinek a távlati látszat előállítása körül végzett kísérletei általános érdeklődés tárgyai voltak. Példája sok követőre talált, Verocchio, Pollajuolo, sőt Lionardo is erősen foglalkoznak vele. A XVI-ik században sem változott meg ennek a divatja, ellenkezőleg nagyon kifejlődött.

Dr. Kenczler Hugó.

(Vége köv.)

A TÉR ÉS A TESTTÖMEG AZ ÉPÍTÉSZETBEN.

— Befejező közlemény. —

Legerősebben, legváltozatosabban, minden ízében növényi az egyiptomi ornamentum. Mért van ez? Minden okát felkutatni így visszamenőleg nem lehet, de kettő bizonyos. Kellett, hogy erős hajlandóság éljen a nép lelkében a növényzet iránt, különben teljesen lehetetlen, hogy ily változatosságot és ilyen gazdagságot ért volna el e téren. És a másik, melynek talán ez az első is csak mint okozata szerepel, Egyiptom növényvilágának formai sajátága. Mert formailag minél egyszerűbb, minél nyugodtabb, nagyobb vonalú a növényvilág, annál kevesebb stilizálásra szorul, annál könnyebben utánzom s annál jobban összeforrasztom az építészeti formával, annyira, hogy mint annak szerves része tűnik fel.

Az egyiptomi ornamentumnál is ez az eset forog fenn. Egész növényzete formailag oly csodálatosan egyszerű, hogy szinte felkínálja magát az utánzásra. S nem kell egyebet tenni, mint úgy, a hogy van, változtatás nélkül kivenni a természetből, s oda tenni, a hol szükség van rá és így is megfelel.

Mert ezek a formák az ember kezdetleges látásának annyira kedveznek, s a még tapogatódzó művészi utánzásnak oly alkalmas anyagot adnak, hogy lehetetlen lett volna bele nem hozni a művészetbe. Oly erős határozott profilok — pl. a Nymphaea Lotusnál, mely uralkodó eleme is lett az ornamentumnak — hogy a vonal mindent visszaad, s a síkba való áttevés éppen ezért könnyű, nem jár elrajzolásokkal. A formák egyszerűsége és nagyvonalúsága megint az építészetteli kapcsolatot erősíti és fölkelte az ornamentum architekturai szervességének a látszatát. Ez a szervesség még fokozódik a görög mindent rendszeresítő

művészetében. A görög ornamentum teljesen egyezik az egyiptomival. Külömbőség csak egy van köztük. Az egyiptomiban az utánzás a természet élő formáinak szemlélete alapján kezdődött, a görög már csak ezen formák utánzatát szemléli az egyiptomi architektúrában. Innét van az, hogy a görögnél megszűnik az egyiptomi ornamentum bámulatosan szabad növényi élete és architektúra alapján indulva, mindinkább architektonikus jellegű lesz, az építészetbe mint rendszerbe beletartozik, növényi szerveességét elveszti s helyébe architekturai szerveességet nyer.

A görög építészetnél az ornamentum az épületnek funkcionáló része. És a művészettörténet, mely nehezen tud leszokni arról, hogy a görögök kánonjait a saját kánonjának tekintse, ennek az alapján meg is állapította azt,¹ hogy az ornamentum a structarába tartozik s attól elválaszthatatlan.

Úgy gondolom, hogy ez igen csekély mértékben áll csak meg. A mennyiben a structurának azon pontjai, melyek az erők összeütközése és ellensúlyozásánál fogva különösen kifejezők s a tömegből hangsúlyozottan kiemelkednek, kell, hogy a mi szemléletünkben is külön helyet foglaljanak el, s hogy bennünk is hangsúlyozottan éljenek. És ezért, ha az én munkaerőmnek és kedvemnek eredményeként bizonyos diszító formákhoz jutok, természetes, hogy ezeket azon pontokra fogom elhelyezni, a melyeket meglátok, a melyeken a szemem nem siklik végig, a melyek lekötik a szemléletemet.

Szóval a diszító kedv megvan bennem és én első sorban pontokat diszítok, melyek ki vannak emelve, vagy melyeket ki akarok emelni, de a structura nem hozta létre az ornamentumot, s a structura szervezetébe nem is tartozik az ornamentum, a structurának nincsen szüksége az ornamentumra, ellenben igen is, helyet ad az ornamentumnak és alkalmat az érvényesülésre.

Az egyiptomi növényzet formai alkalmassága mellett nemcsak az bizonyít, hogy ilyen szervesen beleilleszkedik az épület structurájába, hanem a századok művészeti kritikája is. Az Egyiptomban létrejött ornamentális formák úgyszólván örök életűek, még mindig belőlük táplálkozunk s majdnem egész ornamentikánk egyiptomi formákból él.

¹ Gottfried Semper. Der Stil. 1863.

Különös, hogy bár a növényvilág hatása az ornamentumra ilyen hatalmas volt, még sem volt általános. Assyriában nem állott be ez a hatás. Az assyr művészet növényi formáktól mindvégig ment maradt. Azt gondolná az ember, hogy ennek a tartózkodásnak az oka növényviláguk alkalmatlanságában található fel, mert az ily formák keletkezésének nem kedvezett. S ez valószínű is, de az a különös, hogy bár az egyiptomi művészet erősen hatott rájuk, az ornamentum gazdagságán nem buzdultak fel. Talán éppen azért nem kell nekik a növényi forma, mert nem volt meg a kellő természeti alapjuk. A mennyiben átvésznek Egyiptomból palmettákat, azokat is növényileg szervesetlen geometriai vonalakká stilizálják. És mindvégig határozottan az állatvilág mellett foglalnak állást. Miért? Ez megmagyarázhatatlan. Az építőanyagot mint okot felhozni nem lehet. És éppen ez a példa, mely építőanyag (tégla) és ornamentum között minden kapcsolatot megtagad, talán elégséges annak a bizonyítására, hogy ez a kapcsolat máshol sem szükségszerű.

Bár az assyr ornamentum az egyiptomival ellentétes irányt képvisel, hatásuk tartósságában megegyeznek. Az assyr állatoktól kölcsönzött az egész középkor fantasztikus állatokat, s ezek az állatok használatosak a mai napig. Azért, mert az én művészi akaratom hozta őket létre és nem az anyag akarata. S bár mindkettő más anyagú építésben létesült, és lehet, hogy eredeti anyaga mind a kettőnek kedvezett; de az én művészi akaratom erősebb volt, mint az anyag akarata s így nem is szűnnek meg senmiféle anyag használatának megszűntével, csak a természetadta növény- és állatformák elhalásával vesznének el, mert azok utánzásából keletkeztek.

IV.

Az épület munkai része, az anyag, a szerkesztés s az ezekkel együtt járó formák, adják az épület anyagi összességét, külső megjelenésének az egészét: testi tömegét.

A testtömeg szolgáltatja a térhatárokat s így kell hogy kapcsolatos legyen a térrel, melyet határol, s hogy annak belső életét méreteiben, arányaiban, formájában és rhythmusában kifejezze. Úgy hogy a testtömeg külső élete egyenértékűje legyen a tértömeg életének.

Ez a tétel megáll elméletileg, de nem történetileg. A tértömeg és testtömeg létesítésének feltételei nem ugyanazok, nem ugyanazt a szellemi munkát és fejlődési fokot követelik, s ebből magából már az következik, hogy azon szoros kapcsolat ellenére is, mely testtömeg és tér között fennáll, a kettőnek fejlődése nem haladhatott párhuzamosan, legalább kezdetben nem. Van egy nagy korszaka az építészetnek, mely tértelen, de már testtömegekkel operál, sőt azokban a formai tökély magas fokát éri el. A testtömeg fejlődése már hosszú pályát befutott, midőn az építészet kezdi művészetileg kiképezni a teret. S a már formailag fejlett testtömeggel szemben lép föl a tér életéhez való alkalmazkodás követelménye. Az ellentét, mely külső és belső, tér és testtömeg között fennáll, megnehezíti a megoldás problémáját. Az összeegyeztetés próbálgatása megindítja a testtömegnek a térrel kapcsolatos fejlődését.

Így tehát az épület testi tömege kettős fejlődést mutat. Egyik a tétlenség állapota, mely az egész antik építészetben keresztül tartott. A tér a testtömeghez képest elenyészően csekély, egymással kapcsolatba alig hozható. Szabályos egyes testek szerepelnek mindenütt mint testtömeg. S a fejlődés tárgya csak a szabályos testek határsíkainak tagolása, felbontása, s az így felbontott sík egyes formáinak kiképzése lehetett.

A testtömegnek az alapsíkból való kiemelése az ókoron keresztül tartó fejlődési folyamat, melynek három állapota különböztethető meg.

Első állapot: Az épület külseje egyszerű szabályos test, melyet tagozatlan, megszakítás és árnyék nélküli síkok határolnak. Ezek az érzéklés első eredményének megfelelő tapintási síkok. Az egyiptomi építészet alkotásai a piramisok és templomok képviselik a fejlődés ezen első állapotát. Mind a kettő megőrzi a forma kristályszerű kiképzését.

Második állapot: A szabályos test megmarad, de határlapjai már nem tisztán taktikai síkok, a mennyiben azokat félárnyékok szakítják meg, a megfelelő kiemelkedésekkel. Az árnyékok még nem oly erősek, hogy az alapsíkkal való összefüggést megtagadnák és megszüntetnék a sík taktikai voltát, de szemléletük már mégis bizonyos távolságot, a rendes látás határát követeli, mely az optikai elemet már nem nélkülözheti. A határlapok nem megszakítás nélküli tapintási síkok tehát, mert szem-

léletükben még szerepel a tapintás, de már érvényre jut a látás: tapintási-látási síkok. Ezen állapot képviselője a hosszanti elrendezésű és oszloprendes görög templom.

Harmadik állapot: A még tagolatlan testtömeg tagolt tért zár körül. Az épület külseje még szabályos test, de már nem síkokkal határolt. Határa görbe vonalú, nincs két pontja, mely egy síkban fektüdnék, csak a megtartott symmetria jelent még kapcsolatot az alapsíkkal, de ez a sík, már pusztán látási sík és csak a távollátás szempontjából érvényesül.¹

Ezt az állapotot képviseli a Pantheon. Már a tömegesség szempontjából tagolt belső tere van, ennek a térnek határa még csak egységes mértani test. Itt látszik először szükségesnek a testtömeg alkalmazkodása a belső térhez és a testtömegnek a tér compositio szerinti complicálása: mely úgy lesz megoldható, hogy több ilyen szabályos testet összeraknak a célból, hogy egy uralkodó test annál inkább kiemelkedjék s izolálódjék a síktól. Már ez az isolatio némiképen utal a belső térre.

Erre a megoldásra a késő római építészet jutott el a centrális épületekben (Minerva Medica), mint a basilikában is (Maxentius basilika). De bár ezekben a külső tömeg tagozottsága sejteti a testtömeg életét és ekként bár van némi kapcsolat külső és belső között, az épület külső-belső harmoniája mégsem teljes. A testtömegnek még mindig kötött, határozatlan jellege van, mert bár önmagában zárt, egységes tömeg és a síktól teljesen izolálva van, még nem keres kapcsolatot a külső, a végtelen térrel.²

Az épület testtömegének még nagy fejlődésen kell átmennie, míg tagoltsága és arányai kifejezőivé lesznek a belső térnek, a structív erőnek és az anyag sajátosságainak. A fejlődés e folyamata a keresztény művészet idejébe esik s ott következik is be az épület külső tömegének végleges megoldása.

Az ókeresztény basilika már tömegcompositio, a főépület mellé mind a négy oldalról csatlakozik egy melléképület, mely a főépületet hangsúlyozza. De maguk e tömegek teljesen mozdatlanok és merevek. Határaik tagozatlan taktikai síkok, abla-

¹ Alois Riegl: Die Spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn. Wien 1901.

² U. o.

koktól is gyéren megszakitva, úgy hogy az árnyék kevés, a tömeget tagoló kiemelkedések pedig egyáltalán nincsenek.

A román építés a toronnyal egy új testtömeget honosít meg az építészetben s ezzel egyrészt előmozdítja a külső tömeg határozottabb kapcsolatát a térrel, másrészt a tömegekbe és a formákba változatosságot hoz, mely megkönnyíti a testtömegek megoldását.

És valóban, mintha a megoldás fő eszközeinek tekintenék. Éjszakon túlteng a torony, uralkodik az egész külső tömegen, azt élénkíti, annak szervezesebb, határozottabb jelleget ad. Kisebb-nagyobb tornyok kombinálásával már elérnek némi tagoltságot és bizonyos mértékig változatos, tetszetős külsőt, de azért hatalmas nagy tömegek maradnak tagozatlanul, nehézkes, terjedelmes faltömegek állanak ott és nem tudjuk, mit akarnak, nem érezzük structurai szerepüket, mert külsőleg nincsenek belevonva a szerkezetbe, minden tendentia és activitas nélküliek, nem árulják el semmivel a munkát, melyet végeznek. Hatalmas nagy formák, de nincsen bennük cselekvési képesség, nincsen bennük akarat.

Már kifejezésre jut a tagoltságra való törekvés, a világító nyílásokat formailag kiképzni és erre a célra használni. A fal tendenciáját, felfelé való fejlődését is meg akarja már jelölni a lábazattal s a befejező párkánnyal, a verticalis tagoltság irányában is némi igyekezetet árulnak el a lizenák. De ez a törekvés még kevésbé határozott ahhoz, hogy kellőképen kifejezésre jusson és a román építés nehézkes, zömök formáit s hatalmas tömegeit megtöltse életerővel és functionáló szerves lénynyé változtassa a lelketlen anyagot.

A tömeg nem látszik szabad életet élni. Érezzük, hogy anyag, hogy hatalmas, súlya van és ez a súly még uralkodik a struktív erők felett, az ellensúlyozás nincsen kellőképen kifejezve. Ezek a hatalmas anyagi erők, melyeket a fölépítés még nem kényszerített be egységes rendszerbe: a maguk anyagságában annyira lekötnek, hogy a külső szemlélet alkalmával figyelmünknek teljesen elvész a tér, melyeknek ezek csak határai és úgy érezzük, mintha mindentől függetlenül, csak nagy anyagtestek lennének, melyek önmagukért vannak és semmi másért.

Oka volt ennek talán a rossz építési anyag is, mely széles, nagy tömegű falakat követelt, de oka volt főképen az, hogy nem volt meg a kellő érzék a tértömeg és a testtömeg közötti kapcsolat

íránt és nem tudták a tömegeket megeleveníteni, tagolni, mert nem érezték, hogy azok szerves, activ részei az épületnek.

A csúcsíves építészet oldotta meg ezt a problémát, a midőn a fölépítésben egy zárt, egységes rendszert juttatott érvényre, úgy hogy egész testi tömege a legnagyobb következetességgel a structurának él. Ez a következetes, rendszeres élet teljesen új az építészetben. De daczára annak, hogy teljesen új, nem egyéb, mint a román építés egyoldalú következetességgel végrehajtott továbbfejlesztése. Olyan erőket használ föl kérelhetlen következetességgel, melyek bár eddig is hatalmában voltak az építészetnek, de a melyekre eddig szükség nem volt.

Következetességének oka művészeti elve, mely — úgy hiszem — nem volt semmi egyéb, mint az arányok megváltoztatása a verticalismusnak kedvező értelemben, a mit utóbb véglegesen diadalra juttatott. A csúcsíves építésnek többi jegye mind csak ennek az elvnek a következménye, a csúcsíves forma éppen úgy, mint a külső támaszték és a tömegeltávolítás. Ez a verticalis tendentia látszik előttem az egész csúcsíves formavilág és az egész csúcsíves structura létesítő okának, mely mindent magába olvaszt, mindent felhasznál s átformál a maga céljaira.

E mellett a véleményem mellett szól az építészet történeti fejlődése is. Már a késő román építés ez irány felé hajlott. Már ott kezdődik a hornyolással a tömegeltávolítás, a karcúsodás, a verticalis tengely fokozása. (A román szobrászatban is észrevehető ez az irányzat. A formátlanul zömök alakok helyére karcúbbak lépnek.)

Ez a karcúsodási vágy fokozódik idővel és folytonos gyakorlat közben önmaga önmagának formákat és külön fölépítési systemát teremt, mely megadja minden lehetőségét a verticalis fokozásnak.

Hogy ezen művészeti irány keletkezését hol keressük és mivel motiváljuk? Ez nehéz kérdés. Azzal eldönteni nem lehet, hogy az egész csúcsíves rendszert úgy tekintjük, mint nagy fölfedezést.

Úgy hiszem, a torony volt az első határozottan verticalis tendenciájú építészeti testtömeg s hogy ennek a hatása a képzeletre volt az az erő, mely az építészet fejlődésének megadta az első lökést a verticalismus felé. A torony, mint velünk egyező tendenciájú

testrokonunk, elég ok volt arra, hogy dimenzióink találkozásánál és határozottan kifejezett erőinél fogva az ember nagyra törekvését fölfelé irányítsa. S hogy a verticalismust az anyag saját-ságaiból és megmunkálásából keletkezett horisontalismussal szemben kifejezésre juttassa s hogy az ember ennek az ujjmutatásnak engedvén, elkezdje a testtömegeket a verticalis tengely irányában fokozni.

A csúcsíves építészet egész zárt, határozott rendszerének keletkezése azon a ponton vált lehetségessé, midőn a verticalismus, mint torony először jelenik meg az építészetben. És a verticalismus érvényre jutásának már majdnem csalhatalan jele a soktornyúság. Ez után már nem is következhetett volna egyéb, minthogy maga az épület követi a tornyot és kezd nőni-nőni fölfelé.

Ez a növekvés lassan történt. Le kellett küzdeni az anyag megmunkálása és a szerkesztés okozta nehézségeket. Erőket kellett keresni, melyek a magasba törnek. Így keletkezett a csúcsíves rendszer és azok az építési formák, melyek tőle elválaszthatatlanok: csúcsos ív és szabadvégződésű külső támaszték. De ezen elemek nem voltak létesítői a csúcsíves építésnek, csak okozatai voltak a már verticalis irányt vett fejlődésnek, de egyszersmind eszközei is a tovább-fejlődésnek.

A külső támaszték megalkotása nem egyéb, mint a boltozat oldalnyomásának oldalról való felfogása. A basilikai elrendezésben az oldaltámasztás gondolata már benne van, ha az oldalnyomás kicsi volta és a hatalmas tömegű falak még nem is tették szükségsszerűvé a megtámasztást. De mihelyt annak szükségse felmerül, nem kellett egyebet tenni, mint az oldalhajók féldonga-boltozatát fölemelni a főhajó falának megtámasztott pontjáig.¹

A féldonga-megszakítás, a melynek eredménye a külső támaszték, szintén nem nagy újítás. Három factor együtthatásának spontán eredménye. E három: a világítás, az anyag-eltávolítás és főképen a csúcsíves arányok. Tekintve, hogy e három csak a csúcsíves építésben találkozott és tekintve azt, hogy mind a három a csúcsíves építésben culminál, természetesnek látszik, hogy együtthatásuk ekkor létesít egy építészeti elemet, a mely

¹ I. Reimers Schema Novum. Studien zur Baugeschichte des Mittelalters. III. Das Auvergnatische Halbtonnensystem und der Strebewölb. Zeitschrift für Bild. Kunst. 1887. 160. I.

új ugyan, de csak formailag. És a mely nélkülözhetetlen lett, mert háromszoros belső szükségletnek volt az eredménye.

Szükségszerűen keletkezett a legnagyobb mértékben organikus, az egész építéstörténet legnagyobb structurai individuuma, mely a csúcsíves építés minden hatalmának és emelkedésének a föltétele. Kevesebb jelentőségű a csúcsos ív. Inkább csak járulék, bár tendentiosus formájánál fogva megfelel a verticalizmusnak és mint structurai elem is megfelel a rendszernek. De egyiknek sem lényeges jegye.

Franciaország volt a rendszer keletkezésének hazája. Ott fejlődik szükségszerűen és ott is marad a legrendszeresebb. Szigorú következetességgel von le minden következményt, mely megvalósításának eszközeiből levonható. Itt következik be a horisontalis formák teljes leszorulása és diadalra jut a verticalizmus. Az épület külseje csupa fölfelé törekvő vonal. Csupa feszültség, csupa akarat. Megszűnnek a tömegek és a síkok, nyugtalan, határozott irányú vonallá tagolódik minden. Ezek a vonalak áttörik az arkádokat, a párkányt és ez a horisontalizmussal való ütközésük mintegy szakaszosra osztja őket, úgy hogy a vonalaknak tagoltsága az épület tömegébe alulról fölfelé haladó rhythmust hoz be.

A vonal ellensége a tömegnek és anyagnak, mert maga anyagtalan s így a vonal uralma magával hozza az anyageltávolítást és a tömegtelenséget. A kapcsolat testtömeg és tértömeg között nemcsak ezen tömegeltávolítás (nagy ablakok), hanem a testtömeg concentrált, structiv életénél fogva is igen erős. S ezen határozott kapcsolatnak eredménye, hogy a tér követi a testtömegek magassági kiterjedésének szertelen növekedését. Ez a szerelenség azonban térhatás szempontjából nem kedvező.

Németország hosszú vonakodás után fogadta el csak az új rendszert, de később teljesen magáévá tette művészeti elvét. Azért az első lépés a kibontakozás felé mégis itt történt: Ez az első lépés az első csarnoktemplom fölépítése volt, mely nemcsak hogy megfosztja a külső támasztó rendszert, mindent fenntartó szerepétől, hanem megváltoztatja a tér és az épület arányait. Rést út a verticalizmus hatalmán, útját egyengeti a horisontalizmus előnyomulásának a nagy és kis épületeken. A csúcsos ív eltompul s a kapura mély hornyok helyett, egyszerű szalaggal átfont keretet alkalmaz. Az építészetben nem pusztán a szerkezeti erő-

ket juttatja érvényre, hanem már a síkokat is. Az állandóság és nyugalom mindinkább tért foglal a nyugtalanul fölfelé törekvés rovására.¹

De a francia verticalismus igazi ellenfele nem a német volt, hanem az olasz. Olaszország mindvégig idegenkedett tőle, mert a verticalismus az olasz ízlésnek nem felelt meg. Nem véletlen az, hogy az olasz a tornyot nem kedveli, és hogy állandóan idegenkedik azt az épület testtömegével kapcsolatba hozni, jelezvén ezzel, hogy más az egyik, s hogy egészen más természetű alkotás a másik. Ezen álláspont természetes következménye, hogy megőrzi a nagy falterületeket és megtartja a tömegességet. És noha a templomépület külseje megoldatlan marad és különösen nem tudja, hogy mit csináljon a homlokzattal, mégsem fogadja el a verticalis vonalas megoldást, mert a tömegesség ellensége. A „schema novum”-ból csak üres formákat vesz át, mert annak művészeti elve az ő elvével ellentétes s így hiányoznak nála a formák organikus voltának feltételei.

Érdekes a francia és olasz csúcsíves palota összehasonlítása. A francia bazilikális templom, külső támasztékával járó verticalis formák összességét rárakja a világi épületre, melynek nincs külső támasztó rendszere, de ezt oly csalhatatlan finom ízléssel hajtja végre, hogy mi azt, a mi tulajdonképpen természetellenes, szívesen elfogadjuk és gyönyörködünk csodálatos derűjében. Az olasz csúcsíves palota mindezt a járulékot egyszerűen elveti, csupán a csúcsos ívű ablaknyílásokat és az elvékonyított párkányt tartja meg. Csodálatosan egyszerű művelet ez, melyben az olasz érzék a francziával ellentétben kifejezésre jut, megóvja a nagy síkokat, visszaállítja, sőt uralomra juttatja a testtömegeket. Így születik meg már a XIV. századi olasz csúcsíves építésben az, a mit a XV. században renaissance építésnek nevezünk.

Az épület külsején a tömegek egyensúlyozása a fő dolog. S ezen egyensúlyozásnak az eredménye aztán az a fönséges nyugalom, mely ezt megelőzőleg csak a görög művészetben volt meg. A structiv erők nyugodtan, kényelmesen élik ki magukat, az ellensúlyozás tökéletes, úgy hogy nem érzik semmi küzdelem. Nyugodt, nagy-vonalú formákká tömörül a külső tömeg, ezen

¹ Heinrich Wölfflin. Die Kunst Albrecht Dürer's. München, 1905. 223 lap.

formák egyenlő, majd csoportok szerinti váltakozása létrehozza a rhythmust, melynek egyenletes szakaszaiban a testtömeg nyugalmas élete, mintegy rendes respirációja jut kifejezésre.

Az arányokban is megszűnt az akarat és a feszültség. A gyors, nyugtalan verticalismus helyét elfoglalja a horisontalis-mus, nyugodt és kényelmes arányaival. Minden széles és terjedelmes.

Az épület külső tömege formai kiképzés szempontjából előtérbe lép, a tér szinte háttérbe szorul. Ez irányban merész lépést tett Michelangelo, a testi tömegek művésze, a nagy „scultore“, midőn a Péter templom kupoláját kigondolta, mely az építéstörténetben talán a legművészebb testtömeg; de melynek formai szépsége nem veszi tekintetbe a belső tér arányait, és azok ellenére is érvényesül.

Talán éppen ez a Péter templom volt megindítója az építészeti fejlődés újabb irányának, mely mintegy négy század óta ellentétben minden más művészettel a helyett, hogy belülről kifelé fejlődött volna, ezt fordítva tette. A helyett, hogy a térnek adná meg az őt megillető formát, a már kész formába erőszakolja belé a tért.¹

Ha bár ez a panasz teljes mértékben nem állhat meg, mégis bizonyos, hogy az emberben a térérzék nemcsak későbbben fejlődött, de az építési tevékenységben is a tökéletesebb fejlettségű testérzék viszi a főszerepet s gyakran túltengővé válik.

Elefánt Olga.

¹ Hans Schliepmann. Építészeti szemlélődések. Ford. Bobula I. Budapest, 1892. 39. l.

NATORP PÁL PAEDAGOGIAI RENDSZERE.

— Befejező közlemény. —

V.

Az akarat nevelésének módjai. Socialpaedagogia.

Az iskola inkább csak tanít, a társadalom, a közösség az, a mely nevel, azaz az akaratot fejleszti. Világi zajban, magában a társadalomban fejlődik a jellem és az akarat. Az élet és az iskola között olyan viszony van, mint a napfény és a gyertyafény között, ez amannak csak erőtlén, gyenge surrogatuma, azt sohasem pótolhatja. A növendék a családban, az életben már megveti jövő fejlődésének alapjait és megszerzi az alapelemeket, az iskolának az a feladata, hogy a már megszerzettet *öntudatosabbá tegye*, a szellemi birtokot megszilárdítsa, esetleg növelje, de maga azt egészében a növendéknek nem adhatja. Az értelmnek, a megértésnek, a fogalomalkotásnak első elemeit a gyermek már az iskolába járás előtt elsajátította, van fogalma a számról, alakról, tehát a matematikai határozmányokról, anyanyelvét készen hozza magával, némi erkölcsi képzeteket szerzett már s vallási érzésének alapjait már a családban kellett megvetnie. Natorp szerint sokan estek abba a hibába, hogy az iskolának feladatát nagyon is tágkörűre szabták, sokat markoltak, hogy azután keveset szorítsanak s a családnak és a társadalomnak nagy nevelő hatását kelleténél kevesebbre becsülték. Az iskolával egyenrangú, sőt annak felette álló nevelési tényezők maga a család, a társadalom és az ennek légkörében végbemenő önnevelés, szabad önnevelés.

A nevelésnek mindig két tényezője kell hogy legyen: az egyéni és a társadalmi. E kettő nem állanak egymással ellentétben, hanem összekapcsolandók és ezek a valóságban együtt

is működnek. A művelődés sok tekintetben *aktiv cselekvés és nem passiv befogadás*. A művelődés ezen spontaneitásából következik már, hogy annak kiindulási pontja az egyéni akarás és hogy a nevelésnek célja az akarni tudásnak a megvalósítása, az akaratnak a kimivelése, *akarová* tenni. A kiindulási pont azonban mindig az egyénben van: ez az individuális tényező a nevelésben, mert az egyén csak annyiban tanítható gondolkozni, érezni, akarni, a mennyiben ő maga akar gondolkozni, tanulni, akarni, önmagát képezni, művelni stb. Az akarásnak, a gondolkozásnak az anyagát azonban az *élet és a társadalom* szolgáltatja, *élményeket és tapasztalatokat* az nyújt nekünk: tehát az akarat anyagában, a cselekvésekre való alkalmakban van a társadalmi, a sociális momentum. A művelődés formájában van tehát az individuális, a tartalomban a sociális momentum, így gondolja Natorp. egész helyesen, e kettőnek egymáshoz való viszonyát.

Ebből aztán ismét három fontos tétel következik: A művelődésnek minden valódi tartalma közkinccset képez, azaz nincsen a tudatnak olyan tiszta, törvényesen keletkezett tartalma, a mely az egyesnek kizárólagos birtokát képezné.

A másik tétel ez: A mily biztosan hódol a külső Kosmos a maga felépülésében és jelenségeinek változásában egy törvénynek, a mely nem törődik a *szemlélőnek esetleges szempontjaival*,¹ épp úgy az ismeret, az erkölcs és a művészet belső világainak kialakulása és emelkedő fejlődése törvényeknek hódol, a melyek különbség nélkül mindenkire nézve ugyanazok. (Socialpädagogik 70 lap.)

A harmadik tétele Natorpnak ez: A közösséghez való fel-emelkedés nem egyéb mint saját Énünknek a kitágulása, azaz tudatunknak socialis tartalommal való megtöltése. Az individualismusnak valódi jelentése az, hogy tudatunk összes tartalma alakításának, azaz nevelésünknek törvényei magának a tudatnak a törvényei; de ez nem zárja ki a közösséget, hanem ahoz vezet bennünket, mert ezt nélkülözni, annyi mint tudatunkat megrövidíteni, megszükiteni és nem azt a külső hatásoktól megszabadítani. (71. l. u. o.) Az individualismus azonos jelentőségű az autonomiával, a socialismus a heteronomiával, bár ez utóbbi két foga-

¹ V. ö. Weszely Ödön idézetével „Egyéni és társadalmi Paedagogia” című cikkének végén. Magyar Paedagogia 1904. 268 lap.

lom nem is fedi egymást. Sokkal helyesebb azonban, ha azt mondjuk, hogy az individualizmus képviseli a tudat *egységét*, a socialismus a tudat *különféleségét*.

Ámde Herbart sem mellőzi egészen a nevelésben ezt a sociális mozzanatot. A történettanítás feladatának ő is azt tartja, hogy rávezessük a növendéket arra a belátásra, hogy ő nem egyedül áll, hogy ő tagja a társadalomnak, része az egésznek s a társadalomtól jótéteményeket, áldásos hatásokat vevén, ebből fakadnak a társadalom, az egész, a *közösség* iránt való tartozásai. „Tanulja meg a növendék — mondja Herbart — hogy a maga ember-voltát, hivatását vonatkozásba hozza az embernek, az egész emberiségnek örök feladataival.” Ezt Natorp is elismeri. „Herbart is méltányolja — mondja ő — a közösséget, mint nevelési tényezőt, de ő azt csak a részvétnak bágyadt formájában méltányolja, a melyet az érintkezésnek (Umgang) kell felkeltenie, ez nem volna más, mint a sympathiának mintegy ránk ragadó hatása. Mi a közösség szónál nem erre a passiv együttérzésre gondolunk, hanem az *együttértésre* és az *együttakarásra*. Mi tanulunk megérteni a mennyiben szellemünk a megértésnek közösségébe lép azzal, a ki a dolgot előbb megértette és abban a megértésnek valódi mestere. Mi tanulunk akarni, a mennyiben akaratum az akarásnak közösségébe lép azzal, a ki már előbb akarja, a mit nekünk akarni tanulnunk kell, a ki ebben az akaráásban már mester; mi tanulunk aesthetikailag felfogni és alakítani, a mennyiben a felfogásnak és alakításnak közösségébe lépünk egy oly valakivel, a ki ezen felfogás- és alkotásmódnak már előbb mestere. Más útja a nevelésnek nincs, legalább olyan nincs, a mely a nevelés feladatának közvetlen szívébe vezetne, a mely biztosabban szabaddíthatná fel az önképzésnek azon erőit, a melyek végre is a döntők. (Herbart, Pestalozzi 77 és 78-ik lap.)

Az iskolának, a tanításnak — mondja Herbart — a *tapasztalás és érintkezés* hiányait kell pótolni, azokat kell kiegészíteni. Hogy a növendék tapasztalatait, ismereteit az iskola bővíti, ezt értjük. De hogyan pótolja az *érintkezést*, a hiányzó életközösséget? — kiált fel Natorp. Már maga ez a szó érintkezés is rossz szó, hány emberrel érintkezünk a nélkül, hogy mindegyikkel belső *közösségbe* is lépnénk?! Különben maga Herbart is beismeri, hogy a nevelés, az iskola nem rendelkezik egészen a *gyermek tapasztalásával és érintkezési körével*, mert ezt inkább az

élet nyújtja és teszi lehetővé. Igaz, az iskola is nevel, mert az is egy darab élet, de az nem legfontosabb tényezője az akarat-nevelésének, ezt magára sem veheti és csupán maga az iskola arról nem gondoskodhatik, sőt a mivel az az akaratneveléséhez hozzájárulhat, az sem érvényesülhet kellőleg, ha a többi lényegesebb akaratfejlesztő tényezőkről nem gondoskodtunk. Az iskola csak akkor járulhat hozzá a maga részével az akarat neveléséhez, ha annak hatása egyesül azon nevelésnek hatásával, a melyben az egész élet részesíti az embert. (Herbart, Pestalozzi. 71. l.)

„Az iskola tanít, az élet nevel”, ez általában véve igaz mondás. Igaz, hogy az élet is tanít, de csak a már iskolázott: fejűt tanítja; az iskola is nevel, de csak azt neveli, a kit már előbb és szakadatlanul az élet is nevelt, még pedig az iskolával azonos irányban, nem pedig, a hogy manapság gyakran történik, ellenkező irányban. Hol iskola és élet szemben állanak egymással, nem lehet kétséges, melyik részen lesz a túlsúly. (Social-pädagogik, 129.)

De ha az iskolának — mondhatnánk — nem áll is módjában a valóságban a különféle emberekkel való *érintkezésre* a növendéknek módokat és alkalmakat nyújtani, a mit a valóság nem nyújt neki, azt pótolhatná képzelettel, a történetnek, a költészetnek, irodalomnak tanításával, meséknek, elbeszéléseknek közlésével stb. De éppen ez volna olyan, mondja Natorp, mintha a napfényt gyertyafénnyel akarnánk pótolni. Ha a tömegek történetéről vagy az egész emberiségnek sorsáról van szó, ez még bagyján! Az a történet, a mely mindig csak egy egyesről az egyeshez szól, nem sokat ér. Mit érdekelhetne engem az egyes annyira, hogy az ő sorsának szemlélése necsak megindítson, hanem át is alakítson, nekem új akaratot kölcsönözzön, vagy engem cselekvésre határozzon?

Azután meg lehetetlen azt, a mit az életben nélkülözni vagyunk kénytelenek, a költészet vagy a költői előadás által pótolni. Bármily eleven phantasiával kísérvük is az eseményeket a költői vagy történeti leírásban, azokat úgy nem *élhetjük* át, mint mikor a valóságban közvetlenül és igazán izleljük meg azokat, a mikor azok közvetlenül felemelnek vagy sujtanak, a mikor azoktól nem menekülhetünk, akár jók, rosszak, kéjjel vagy kinnal járók legyenek is azok. Amazoknál úgy is tudjuk, hogy nem a mi bőrünkre mennek.

A mi nézetünk szerint ez utóbbi nyilatkozata Natorpnak legalább is nagyon kétséges. A költészetnek, históriának kedély- és akaratképző hatását kelletlenül kevesebbre becsüli. Általában a legnagyobb hibája és egyoldalúsága a Natorp rendszerének az, hogy az érzésnek a jelentőségét, azt mint valódi tényezőt, a lelki élet háztartásában majdnem egészen mellözi. Herbart elméletében egy helyen azt dicséri, hogy nem sokat épít olyan ingtag talajra, minő az érzelem, követőitől pedig, különösen Zillertől, rossz néven veszi, hogy az érzés fontosságának kiemelésével igyekeztek Herbart rendszerén javítani. Herbart követői „a nevelői oktatás“-nak lényeges elemét a kedélyre gyakorolt hatásban látják. Ezek (Ziller, különösen pedig Züllig) a tanítás anyagának megragadó, felmelegítő, személyes és a növendék személyiségéhez közvetlenül forduló tárgyalásmódjára fektetik a súlyt, a mely a tiszta, objectiv közlés helyett a megítélést helyezi előtérbe. Azért uralkodó követelménynyé válik, hogy a tanító lelke telve legyen nemes vallás-erkölcsi és idealistikus érzülettel. (Herbart, Pestalozzi, 60. lap.)

„Távol állok attól — mondja Natorp ugyane művében (67. lap) — hogy a felsőbb iskolák számára 1891-ben készített porosz tantervnek azon helyeiért Herbartot tegyem felelőssé, a hol a tanítótól lelkesedést, tárgyától való áthatottságot, életmelegséget, személyiséget és sok más egyebet követelnek felsőbb parancsra.“

Hogy Kant bölcsészeti rendszerének követője, mint Natorp, ezt nem helyesli, hogy a Kant követője általában az érzelemre nem sokat ad és nem sokat épít, ezt természetesnek találjuk, de ehhez hozzá nem járulhatunk.

Természetes ez egy olyan elmélkedőnél, a ki a *kellőség*-nek, a kategorikus imperativusnak tulajdonít olyan igen nagy jelentőséget, hogy azt az ethika és paedagogia sarkpontjává teszi és a ki aztán ezekből felülről tisztán deductiv módon akarja levezetni a többi összes e nemű szabályokat. Abban igaza van Natorpnak, hogy érzést, lelkesedést, tárgytól való áthatottságot senkire rá nem parancsolhatunk,¹ de igenis praeventiv eszközökkel előmozdíthatjuk ezeknek az illető tanítójelöltekben való önkényt és természetes kifejlődését. Senkinek személyiséget nem adhatunk,

¹ L. Socialpädagogik 129. lap.

azt mindenkinek részint magának kell megszereznie, részint az velünk születik, de megválogathatjuk azokat a személyiségeket, a kikre a társadalom legfontosabb tevékenységét, a művelésnek, a kulturának a munkáját reá bizzuk.

Natorp e tekintetben abba a hibába esett, a mit Schopenhauer vetett a Kant szemére, hogy t. i. az elvek magaslatán szárnyalva, elvesztette a valóságot lábai alatt. Ezt maga Natorp is érezhette, mert viszont a vallásnak a paedagogiai fontosságát abban látja, hogy az az érzésben gyökerezik és éppen azért nem lehet a vallásoktatást tisztán erkölcsi oktatással pótolni. „Az ember nemcsak az értelem kenyerével táplálkozik, bármily kevésbé nélkülözheti is ezt az egészséges eledelt.”¹

Natorp paedagogiai rendszerének részletes tanaira nézve magára Natorp műveire utaljuk az olvasót. Mindent összevéve, mi Natorp elméleti paedagogiáját bár nagyon érdekesnek, sok tekintetben igen becsesnek ítéljük ugyan, de alapjában egyoldalúnak és így elhibázottnak tartjuk. Egyoldalú azért, mert a paedagogiának mint gyakorlati tudománynak épületét tisztán felülről, deductiv módon akarja felépíteni, holott nézetünk szerint a helyesen megalkotott paedagogia nem csak alkalmazott logika és ismerettan, hanem lélektan és sociologia is. A paedagogia inductiv és deductiv, explicativ és normativ tudomány egyaránt s csak annak fog sikerülni megalkotni a *jövő paedagogiáját*, a ki mindezeket az ismeretforrásokat egyaránt kiaknázni, a különféle több oldalról nyert ismereteket egy harmonikus, szerves egészszé összeilleszteni és egy következetes tudományos rendszerre összefoglalni képes leend.

Dr. Székely György.

¹ Legyen szabad megemlítenem, hogy Natorp nézeteit a vallásoktatásra vonatkozólag más helyen ismertettem. L. Sárospataki lapok 1902-ik évf. 10. és többi számaát.

A HALÁL MOTIVUMA ÉS A HALÁLTÁNCZ.

— Negyedik közlemény. —

III.

A haláltáncz a középkori költészetben.

Mielőtt a középkori költeményeket fejtegetnők, a haláltáncz forrására vonatkozó nézeteket kell áttekintenünk. Két elmélet van; az egyik a német, a másik a francia eredetet hirdeti. Burekhardt-Biedermann megczáfolja azt a nézetet, hogy a klingenthal vagy a kleinbaseli haláltáncz a legrégebb. Némelyek azt állították, hogy a lübecki a többinek a forrása, de Seelmann kimutatja, hogy a lübecki csak egy németalföldi haláltáncznak, ez pedig egy francia költeménynek az utánzata. Seelmann a francziát tartja az eredetinek. Okoskodását belső érv is támogatja, mely előbbi fejtegetésünkből következik. Ha tudjuk, hogy a haláltáncz csak az état du mondenak az egyik csoportja s hogy az a műfaj a középkori francia irodalomban virágzott, természetesnek tetszik, hogy a francia mű a forrása a többinek.

Marly, a Montmorency család sarjadéka, a ki 1160-ban részt vett a keresztes hadjáratban, „Stances sur la mort” című költeményt írt, melyben a táncz-indíték kivételével a macabre költészet egyéb vonásai megtalálhatók. Fülöp Ágost egy kortársának, Dans Helinandnak is van olyan költeménye, melyet Merino méltán nevez kezdetleges haláltáncznak.

Nem tudjuk, ki volt a nagy francia haláltáncz szerzője. Lehet, hogy Jean Gerson, talán Nicolas de Clemangis vagy mind a kettő. „La Grande Danse Macabre des Hommes et des Femmes”, a teljes czíme az 1486-iki kiadásnak. Ezt a troyesi Lecocq 1539-ben lemásolta, ezt pedig Garnier de Troyes adta ki újból 1641-ben.

Ez a másoló büszke arra, hogy a régies nyelvet átalakítja (langage renouvelé et plus poli de notre temps).¹ Ez a könyv, mint az acteur is mondja, valóságos tükör:

En ce miroer chascun poet lire
Qui le convient ainsi danser,
Saige e qui bien si mire
La mort.²

Majd a holtak jelennek meg. Az egyik azt mondja, hogy korhatag lesz mindenkinek a teste. A halandók sorában legelső lesz a pápa. Majd a császárhoz fordul, kinek itt kell hagynia hatalma minden jelvényét.

Laisser fault la pomme d'or ronde
Armes : sceptre : timbre : bannière.³

Nagy pompa vette körül, de ez már nem segíthet rajta. A patriarcha kettős keresztjét is más öröklí majd. A connétable végső órája is elérkezik: a hatalmas Charlemagne sem tudott előle menekülni. A connétable azt feleli, hogy az volt a szándéka, várakat foglal el és vagyont szerez, de minden törekvése hiábavaló. Majd a lovaggal társalog: feledje el a trombitaharsogást, a dobpergést, mert nem a hölgyekkel mulat, hanem vele perdül tánczra. A lovag érzi, hogy legyőzték:

Ne oncques ne fus diffamé
A la court de seigneur notable :
Mais à ce coup suis tout pasme.⁴

Az apát itt hagyja gazdag apátságát. A bailli, ki eddig igazságot osztott, maga részesül benne:

Contre la mort n'a point d'appel.⁵

Hiába nézett mindig magasba az astrologus, a polgárt gazdagsága meg nem védi:

¹ Mi a következő kiadást használtuk: Baillieu, Quai des Grand-Augustins. N. 43, negyedré. 1

² 1. l.

³ 3. l.

⁴ 8. l.

⁵ 9. l.

Grant mal me fait si tost laissier
Rentes : maisons : cens : nourritures

A kanonoknak nincs más distribúciója, csak a halál. A kereskedő sok országot bejárt, de most teszi meg az utolsó utazást. Meghal az iskolamester, a fegyverhordozó, a sergent, a barát, az uzsorás, a szegény, az orvos. A szerelmes nem édeleghet többé, mert senki sem segíthet rajta :

Et vous mirez se sages estez,
Petite pluie abat grant vent.¹

Az ügyvéd hiában fellebbez a halál ítélete ellen. A ménestrel, ki sok bolondot tudott mulattatni, megremeg a halál előtt. Megható, hogyan szólítja meg a földmivest, ki eddig csak gondban élt :

De mort devés estre contens
Car de grant soussy vous délivrè.²

A börtönőr eddig maga őrizte a börtönt, most ő lesz a rab. A zarándok elég sokáig vándorolt, de ez már a végső útja. Majd a pásztor, a cordelier, a clerc, a gyermek, a remete, az alabárdos lépnek fel. A bolondnak azt mondja a Halál, hogy eddig csak szokásból tánczolt :

Sages et sotz : quant Dieu l'acord,
Tous mors sont d'un estat commun.³

Mintha Reviczky sorait olvasnók :

A halál, mint az őszi lombot,
Gödrébe hajt bölcset, bolondot.

Az acteur fejezi be: mivel mindnyájunk közös sorsa a halál, legalább jótéteményekkel érdemljük ki az örök üdvösséget. Csak a paradicsomban érhetjük el az igaz boldogságot, mert a nyomorúság völgyében csak szenvedés az osztályrészünk. Ezzel végződik a férfiak macabre táncza, melyet a nők követ. A halál zeneszója hallik : a nők egymásután lejtik a tánczot. Szép, harmatos testük a férgek martaléka lesz. A királyné és a herczegasszony szeretik az életet, de a Halál megfosztja őket az élvezetektől :

¹ 15. o.

² 17. o.

³ 22. o.

Mort me vient tollir ma plaisance,
Soulas, ebas, gens o denis.¹

Jellemző, hogy ezek az asszonyok a gyönyöröket sajnálják:
a tánczot, az éneket, a vigasságot:

Quant me souvient des tabourins
Nopces, festes, harpes, trompett,
Menestrels, doulcines, clarins:
Tout se passe fors amer Dieu.²

A lovag felesége a vadászat, az apátnő a kolostor miatt
búslakodik. Mit ér a leány szépsége?

Que me vallent mes grans atours,
Mes habits, jeunesse, beauté.³

A polgárnő, az özvegy, a kereskedő, a bíró felesége sor-
ban szerepelnek. Szépek a szavak, melyeket a leányhoz intéz:
ne bánja életét, mert szüzessége Istennek tetszett meg. A szüz
úgy felel, hogy a földi életben kevés öröme van:

Plaisir mondain finit en pleurs.⁴

Majd a fiatal feleség, a vén kisasszony, a cseléd, a recom-
manderesse, a cordelière, a dajka, a pásztorleány, a bába, az
apácza, a boszorkány, a vakbuzgó asszony alakjaival találkozunk.

Villon költeményei között is találkozunk haláltánczokkal.
A Grand Testamentban meghatóan gyónja el, hogy mint bohó-
gyermek kerülte az iskolát: évei röpke órákként tűntek tova.
Megnyugszik az elmulásban: senkisémet zaklatja többé. Hol vannak
a vidám ifjak, kiknek társaságában annyi kellemes órát töltött:

Où sont les gracieux gallans
Que ie sui uoye ou temps iadis,
Si bien chantans, si bien parlans.
Si plaisans en faiz & en diz ?⁵

¹ 27. o.

² 28. o.

³ 30. o.

⁴ 34. o.

⁵ XXIX. 29.

Következik a stereotyp felelet: a Halál elpusztította őket. Majd a nagy urakról és a szegényekről beszél. Ő is árva ördög volt, ki sok gyötrelmen ment át, de nem vet reá ügyet. Jól tudja, hogy a Halál mindnyájunkat egyenlőkké tesz:

Je congnois que pources & riches,
Sages & folz, prestres & laiz,
Nobles, villains, larges & chiches,
Petiz & granz & beaulx & laiz,
Mort saisit sans exception.¹

Legtanulságosabb Du Temps Jadis című költeménye. Hol van Flora, Archipiada, Thaïs, Héloïse, kiért Pierre Esbaillart annyit szenvedett? Hol van a királyné, ki a szegény Buridant a Szajnába dobatta; a liliumtestű Blanche, ki a szirének hangján énekelt, Bietris, Allis, Haremburgis?

Où sont elle, Vierge souueraine . . . ?
Mais où sont les neiges d'antan ? ²

Egy másik költeményének is ugyanez az alapgondolata. Alphonse, Aragonia királya, a kedves Bourbon herczeg, a hős Charlemagne, Skóczia és Cyprus királyai mind a halál martalékai.

Ce monde n'est qu'abusion,
Il n'est qui contre mort resiste,
Ne qu'y treuve prouisions.³

Villon költeményeiben sok a vonatkozás korára és saját személyére is. Hogy a már kissé régies keretet valami újjal tölti be, élvezhetőbbé válnak a halottas énekek.

Különösen a XV. század francia költészetében kerekedik felül a halál motivuma. Mikor a renaissance hajnalán megroppan a hűbéri élet alkotmánya, a romokon kísértetlen röpköd a mulandóság halálmadara. Hugo Victor írja, hogy a zsibongó démonok rendre azt zúgják mögötte: „O pourriture, sois heureuse, écoulement travaille.“ Ilyen zsivajgó szellemtábor kísért a XV. század irodalmában is. Lanson éles szeme meglátja, hogy a XV. század

¹ XXXIX. 32.

² Ibid. 34.

³ Gr. Test. 35.

a macabre költészet igazi kora, mikor különböző alakban ugyan, de versben, prózában egyaránt utat talál e táncz motivuma. Az élet gyűlölete és a halállal való készséges foglalkozás ma már visszatetsző. G. Sand „La mare au diable“ című regényének a jeligéjéül ilyen macabre költeményt választ, melyet Holbein egyik képe alá irt az ismeretlen szerző. A szegény, elkényszeredett paraszt láttára így kiált fel: „Une tristesse implacable, une effroyable fatalité pèse sur l'oeuvre de l'artiste. Cela ressemble à une malédiction amère lancée sur le sort de l'humanité“.¹ Ez a lelkeket megülő szomorúság nem halt ki a középkorral, de átöröklődött a XVI. századra is, melyben a calvinismus ridegsége tovább fejlődésének erős támogatója volt.

A XIV. század angol irodalmában megemlíthetjük Lydgate halottas énekét. Lydgate Chaucernek, a középkor classikus angol költőjének volt a követője. Már magának a mesternek a művein is érzik a francia hatás. Lydgate, ki lyrai, epikai, didaktikai és drámai munkákat irt, részben Chaucer, részben a francziák után indult. Haláltáncza is csak francia költemény fordítása.

Seelmann egy töredékes angol haláltánczot közöl, melynek szintén a francia mű lehetett a forrása. A világgúval így beszél a Halál:

Deth shall fro thy body thy sowle devyde,
Thou mayst him not escape certainly.

A francia haláltáncznak van catalán átdolgozása is. A költő rüt színekben festi a halált:

La present dança que veus tal
Es de la mort poc delitosa,
Morir a tots es natural.²

A XIV. század olasz irodalmában is gazdagon kifejlődik a macabre költészet. Bindo Bonichi da Siena költeményének az az alapgondolata, hogy minden elbizakodott ember féljen a haláltól. Jacopo di Dante Alighieri költeményében azzal remegteti meg a reá várakozókat, hogy nagy hatalmával fenyegetőzik. Előbb a katonához, majd a piperkőczhöz fordul. A giocatorenak, a

¹ 7. l.

² Seelmann a teljes catalán szöveget közli 650.

sodomitának azt mondja, hogy minden perczen meglepheti őket. A XIV. században a Battuti, a Flagellanti és a Laudesi társulatok alakulnak meg, melyek nagyban terjesztik a halál költészetét. Vigo közli a flagellansok egyik dalát, melynek macabre vonása könnyen felismerhető:

Tapa cum imperatore
Cardinali e grandi signori,
Lusti e santi e peccatori,
Per la morte risguardare.¹

Bettino da Trezzo, Battista dell' Ottonaio, Antonio Alamanni is írtak haláltánczokat. Különösen két olasz halottas költemény érdemel figyelmet. Az egyik, mely a XVI. században keletkezett, Holbein alphabetumát tartalmazza. A nagyokat így szólítja meg:

Esca di vita il Sacerdote grande,
Hoggi egli è Re, domane inutil pondo,
Morbide donne, ricche et ozioze
Levatevi et udite la mia voce.²

A nagy olasz haláltáncznak Il Ballo della Morte a czíme. Valószínű, hogy idegen munka utánzata. A Halál nagy hatalmával ismerkedünk meg:

E mentre che la Morte suona et danza,
La vanità di questo secol mostra.

A pápát, a patriarchát, a császárt, a királyt egymásután szólítja tánczra. Mindegyikhez beszél s mindegyik válaszol neki. A nagyoknak dölyfösségük és elbizakodottságuk miatt tesz szemrehányást. A földi pompa ürességére emlékezteti őket. Itt-ott felesillan az igazi költészet, így mikor a király felel a Halálnak:

Che giova all' uom che le ricchezze brami,
Se ogni cosa ritorna in fumo e vento,
Che giova porre speme in cose vane,
Se l' uomo oggi è vivo e muor domane.³

¹ 100. l.

² Vigo gyűjteményében 120—122.

³ 150. o.

A patriarchának szemére lobbantja, hogy megfeledezett szép méltóságáról. Az érsek hiában énekli: asperge me isopo et mundabor, super nivem dealabor. Szentnek tartotta magát, pedig poklot érdemel. Majd a katonával, a püspökkel, a szegénnyel találkozunk. A szolga sem bánja, hogy meg kell halnia. Az astrologus is inkább a tudományval foglalkozott, mint lelkét művelte volna. A kereskedő vagyonát pazar unokák tékozzolják el. Meghatóak a szavak, melyeket a szerzeteshez intéz. Biztatja, hogy a mennyországba jut, az apácának is kedves a halál:

Tu se'lan be venuta, o dolce amice,
La ben venuta sie, cara sorella,
Se pari agli altri misera e mendica,
A me par tu gioconda e bella.¹

Majd az ufficialet látjuk, a magister theologiaet, a fősvényt. az orvost, kin orvosság nem segít. Gyönyörűek a sorok, a hol az apátnőt szólítja meg, kit a paradicsomba visz:

Vienne, sposa di Cristo, al tuo amante,
Vienne alle nozze tanto desiate,
Vienne a finir el regno trionfante,
Vienne alle tue sorelle tanto amate,
Vienne a finir la corona di tante
Fatiche che nel mondo hai sopportate,
Vienne a fruir la sempiterna gloria
Portando di te stessa la vittoria.²

Elérkezett az óra, mikor megszűnik minden szenvedés. A clericusnak a papság romlottságát tárja fel. A szerelmeseknek itt kell hagyniok az élet gyönyöreit. Az avvocato keressen valakit, ki megvédje az örök bíró előtt. Meghatóan beszél a gyermekkel, kit angyalok közé visz:

I' ti trarrò di questo mondo cieco,
Dove si stima sol roba e denari,
E monerotti ove arai sempre teco
Gli angioli santi, tuoi compagni cari.³

¹ 157. l.

² 169. o.

³ 164. o.

A spanyol haláltáncznak „La Danza della Muerte“ a czíme. Valószínű, hogy a XIV. században keletkezett. A Halál hivatkozik rettenetes hatalmára, az ember gyarlóságára, a ki rátartí rövid életére:

Jo so la muerte cierta a todas creaturas,
Que son y serán en el mundo durante,
Demando y digo omne por que curas
De bida tan breue en punto pasante.

A gyarló halandó, ki pompában és vigasságban él, nem is sejtí a pusztulását, mely minden perczen fenyegeti. Akkor lepi meg, mikor nem is várja. Gondoljon mindenki az írás szavára s bánja meg rossz cselekedetét. Senki sem hallgat a praedicatorokra, pedig épületes tanácsokkal látják el az embert. Majd maga a praedicator szólal meg: a Halál nem tesz különbséget ember és ember között. A pápa vagy a király élete olyan mulandó, mint bárki másé:

Ca papa, o rey, o obispo sagrado,
Cardenal, o duque, o conde excelente,
Oh emperador con toda sua gente
Que son en el mundo de morir han forçado.

Majd megszívlelendő tanácsokat ad: tegyük jót embertársainkkal. Ne gondolja senki, hogy a magas rang már boldogságot jelent. A halál mindnyájunk megett leselkedik. Az Úr csak töredelmes bűnvallomás után bocsát meg. A Halál már titkon int a tánczra, melyet senki sem kerülhet ki. Híveit szomorú dallal szólítja elő. Először a leányokhoz fordul, kik szépségükre büszkék, de nincs nyílkre a szomorú dal:

Ellas vinieron de muy mala mente
Oyr mis cançiones que son dolores.

A fény mulandó, a ragyogó palotából búzós koporsó lesz. A szent atyát is magával ragadja, ki misét nem szolgáltathat többé:

Dançad, padre santo syn mas detardar.

Erre megszólal a pápa is. Hivatkozik nagy hatalmára: a ki annyi embernek nyújtott vigaszt, magán nem tud segíteni. Megalázkodva hajlik meg a halál előtt:

Pues de ti, muerto, non puedo fuyr
 Bal me Ihesu Cristo e la birgen Maria.

A császár palotájának a termét sem veri fel majd ünnepi zaj. A király válaszában az ismert közhelyre akadunk, hogy a Halál előtt mindnyájan egyformák vagyunk:

Creo que es la muerte que non la dolor
 De ome que grande o cuytado.¹

Dr. Elek Oszkár.

(Folyt. köv.)

¹ Dr. Adolf Keller kiadása, Lipcse, 1890. (Ó-spanyol chr. 119—122. l. A spanyol haláltánczot Sem Tob rabbinak tulajdonították. A spanyol irodalom kitűnő angol ismerője, Fritzmaurice-Kelly Jakab azt írja, hogy ez a feltevés elfogadhatatlan. A spanyol haláltáncz ismeretlen szerzője francia forrást követett. A költemény a XV. század első felében keletkezett. (Littérature espagnole, fr. par Devray, éd. A. Colin. Paris, 1904.)

TÁRSADALOM ÉS KÖZIGAZGATÁS.

— Második közlemény. —

Helyes és igaz Steinnek azon meghatározása, hogy az alkotmány nem más, mint a mindenkori társadalmi szervezeteknek állami kifejezése, a valóságos állam mindig az államhatalomnak s az uralkodó társadalmi osztályok érdekeinek kapcsolata s a valóságos jogot mindig a társadalom alkotja; de az már nem áll, mert egyetlen tényező érvényesülését engedi csak meg, hogy az államhatalom eloszlása és az abban való részesedés pusztán a javaknak az egyesek közti eloszlása szerint történik. Viszont, ha igaz az, a mit az alkotmány, állam és jogról mond, akkor bizonyos, hogy sem az állam nem lehet mindig, általában az összérdek önzetlen, tiszta képviselője, sem pedig az állam fogalma a szokásos meghatározások szerint, egyes belső ismérvek alapján elvontan meg nem határozható, mert ilyen államot a valóságban egyet sem fogunk találni. Az állam mindig speciális, önálló alakulat, sajátlagos foglalatja sajátlagos viszonyok közt élő emberek összességének. Úgy az állam, mint társadalom fogalmát csak egymásra tekintettel s nem belső tényezőik és összetételük szerint, hanem egyedül csak általános külső alkatrészeik, közös ismertető jeleik szerint adhatjuk meg. Minthogy az ember a natura társadalmi lény, életviszonyai olyanok, a melyek őt társas életre utalják, társadalomba helyezik, sem a jog, sem az állam és társadalom vizsgálatánál nem indulhatunk ki a személyiség tiszta fogalmából, hanem csak a valóságos, vagyis a társadalmi emberből s annak életviszonyaiból. A társadalmi tudományok pozitívítása éppen ebben áll s nem a bölcséleti vagy természettani levezetésekben, a melyek mindketten az egyes emberrel, mint külön szellemi vagy anyagi valósággal foglalkoznak s foglalkozhatnak és nem a társadalmi lényvel, sem annak társadalmi

életével. Itt nem biológiai vagy pszichológiai önálló jelentkezések-ről vagy jelenségekről van szó, hanem e kettő együttes hatása alatt élő s élni akaró társas lénynek életmódjáról, a mely mindig speciális, különös helyzeteket, viszonyokat teremtő s különös helyzetek és viszonyok alatt és szerint alakuló életfolyamat.

Már világosabb kifejezésre jut Gneist Rudolf elméletében a társadalomnak az állammal való belső egysége, elválaszthatlan összefüggése s az a tény, hogy a társadalomban uralkodó osztályok, a melyekbe minden állampolgár születés által jut, az állami hatalmat a maguk hatalmába kerítik, illetve a speciális viszonyai szerint tagozódó társadalmat a maguk érdekei szerint szervezik, teszik azt szervezett hatalommá, állammá és minden alkotmányon felismerhető a társadalom alkata, melyből keletkezett, mert az állam társadalmon kívül léttel nem bír, a mi az emberi élet, természet kettős tényezőjének: a rendnek és szabadságnak eredménye, szükségszerű, okozati következménye. Gneist elméletének főfogatkozása ugyanaz, a mi minden elméleté, t. i. az, hogy minden elmélet annak a kornak, társadalomnak hatása alatt keletkezik, melyben megalkotója él, a mi miatt, ha az állam és társadalom belső tényezői, speciális viszonyai vagy azok egy részének alapján történik az állam elvont fogalmának meghatározása, mindig olyan meghatározást nyerünk, a melyik a valóságban egy államra nézve sem áll, még arra sem, a melynek viszonyai alapján történt a meghatározás, minthogy fogalmat belső tartalma szerint az összes tényezők befoglalása nélkül praecise adni nem lehet, ily meghatározás pedig az államra nézve végtelen számú szálakból való, bonyolódott összetétele miatt lehetetlen. Gneist is a társadalom rendjét s annak alapján az állam fogalmát a gazdasági viszonyokból, a nem birtokosoknak a birtokosoktól függő helyzetéből vezeti le s a társadalmi rendet tisztán a gazdasági rendből származtatja, azaz az emberi életviszonyoknak csak egyik, bár nagy fontosságú csoportjából.

Szintén a társadalmi tudománynak az államtudománytól, illetve a társadalmi életnek az állami élettől való természetes elválasztását, különállását hirdeti Mohl Robert kiváló munkáiban. Ő a magán és állami élet közé közvetítőül állítja a társadalmi életet, melynek tartalmát a nemzeti életen belül elhelyezkedő különböző kisebb körök, mint bárminő érdekközösségből előálló természetes kötelékek képezik. Ez így magában igaz és tény,

csak hogy viszont úgy a magán, mint társadalmi életviszonyok Mohl meghatározása szerint is állami élet körében helyeződnek el, tehát attól nem függetleníthetők, elválaszthatatlanok, azzal együtt járók, együtteségben, létközösségben állók, mint a folyamé a maga partjai közt, azon belül elhelyezkedő, végbemenő s ha a folyam megdagadva túl is lépi partjait vagy elhagyja medrét, csak újabb mederben folyhatik tovább, csak partokkal és partok közt maradhat folyamnak s maradhatnak a vízcseppek a folyam részei, alkatelemei és csak partok közt maradvá egyesülhet a folyam más folyamokkal; éppen úgy csak állami keretekbe elhelyeződve lehetnek az egyes társaskörök az államnál is tágabbkörű népösszegeknek, alakulatoknak részesei.

Nagyon szépek és igazak Mohlnak azon levezetései, a melyekben a társadalom természetét és alakulását az egyesek önzéséből kiindulva leírja s az embert úgy állítja oda, mint a ki már más emberek egyesüléseibe beleszületik, állást foglalva a Hobbes-Rousseau-féle természeti, de éppen nem természetes, sőt természetellenes állapot ellen s úgy tüntetve fel az emberi kapcsolatokat (család, törzs, társadalom), mint az eredeti és természetes emberi önzés természetes és szükségképeni mérséklőit, korlátozóit s az altruizmus természetes és életszükségképeni melegeit. De már eltér a való élettől Mohl akkor, mikor ezeknek a társadalmi köröknek kategóriáit, csoportjait kimerítően akarja meghatározni, a mi lehetetlen s a mikor az államot mint az emberek közti viszonylatok, alakulások lánczolatának egyik tagját tünteti fel, holott az állam nem ily külön lánczolati tag, hanem oly létszerv, a mely nélkül az egész lánczolat, az összes kapcsolatok fenn nem maradhatnának, létre sem jöhetnének, a mely nyomon kíséri az emberi társulást s elválaszthatatlan szervezete minden emberi egyesülésnek, azok akármily szűk körére terjedjenek is ki az emberi kapcsolatoknak, képezzen zárt egészet akár pusztán egy család, egy község, egy törzs vagy egy culturtársadalom. Az állam maga a láncz, mint önálló egész, az összefüggő lánczolat az összes lánczszemekkel. Az egyes társadalmak közti ellentétek már pusztán természeti okokból is (ég-hajlat, tengerparti vagy szárazföldi fekvés, termékenység stb.) oly nagyok, hogy a világállam keletkezése éppen úgy lehetetlen, mint a Hobbes-Rousseau-féle természeti állapot. Az államok jellege és alkotmánya olyan s a szerint különböző, a mint egyik

vagy másik érdek nyomul előtérbe s lesz a kialakulás, berendezkedés főtenyezője s a mint ezen érdekek szerint alakuló osztályok, körök jutnak uralomra. A világállam alapját képezhető ily általános érdekek s ily irányú csoportosulások lehetetlenek. uralkodó társadalom csak állami alakulatra vezethet, csak államot alkothat.

Az a megkülönböztetés állam és társadalom közt szintén csak látszólagos és subjectiv, hogy az állam a nemzeti egységnek megvalósítója, míg a külön érdekeket szolgáló érdekköröknek mindig valami részleges életezél az alapja, továbbá, hogy míg az állami intézmények az államhatalomtól származnak, addig a külön érdekkörök az államhatalomtól függetlenül állanak elő az embereknek egymásközi természetes viszonyaiból. Látszólagos és subjectiv, mert a társadalom ezen érdekköröknek nem pusztán egymásmellettsége, halmazata, melyre összefoglaló erőként rábóroly az államhatalom, mint valami felülről jövő külső erő, hanem a társadalom ezen érdekköröknek összefüggő, egymással kapcsolatos olyan köre, a mely önszervezkedésre, állami életre képes, a melynél tehát az államhatalom, mint szervezet, mint ennek a társadalomnak hatalmi szervezete jelentkezik, a melyen belül ezen külön érdekkörök, mint az egészszel szervesen összefüggő, kényszerű magatartásra utalt érdekkörök érvényesülnek s állam és nemzeti egység idem per idem, tautologia, tehát nem meghatározás, minthogy a nemzeti egység éppen az államhatalom által áll elő, az államhatalomban nyer kifejezést tényleg a nemzeti egység, a kettő egy, azaz egymásnak nem magyarázója, hanem csak két féle viszony szerint való megjelölése; állam befelé, mint hatalom, nemzet kifelé, más nemzetekkel szemben. Továbbá az állam éppen úgy természetes kapcsolata az embereknek, mint a társadalmi érdekkörök s nem is más, mint bizonyos érdekköröknek s ezek kapcsolatának hatalmi berendezettsége, szervezkedése, a mely az érdekkörökkel közös forrásból, az emberi természetből áll elő. Az egyes érdekkörök, mint bizonyos embereknek speciális közös érdekeit képviselő kapcsolatok külön vizsgálhatók, de a társadalom csak az állammal közösségben, vagyis az külön kutatás, vizsgálás tárgyát képezheti ugyan, hogy mily érdekek uralkodók bizonyos társadalmakban s azok mily speciális csoportosulásaira az embereknek vezetnek, de maga a társadalom az államtól különváltan nem vizsgálható, minthogy

az nem laza halmazállapota érdekköröknek, hanem oly összefüggő egésze, a mely állammá alakulhat és alakult. Vizsgálhatók a társadalmak a jog, az erkölcs, a célszerűség szempontjából, a nemzetiség, nyelv, családok, birtokviszonyok, azonos foglalkozások, vallási nézetek, mindmegannyi társulási alapok, érdekkörök vagyis a szerint, hogy mily emberi érdekek szerint történik az emberek bizonyos körének bizonyos jegeczesedési pont körül elhelyeződése, de maga ez a jegeczesedés, mint elmaradhatatlan, nélkülözhetetlen, természetes folyamat, tehát maga az összeség, a társadalom annak mily irányban való tényleges kialakulásától, hatalmi berendezkedésétől, az államtól elkülönülten nem vizsgálható, minthogy ez a jegeczesedés mindig hatalmi elhelyeződésre, állami alakulatra vezet. A kristályosodás aequale államalakulás. A társadalom a maga egészében nem az egyén és állam közt álló alakulat, hanem már maga az embereknek különböző érdekek és viszonyok szerint való társulása, a melyet a maguk összességében társadalomnak nevezünk, nem egyéb, mint állammá való tömörülés. Ugyanakkor s ugyanazért társadalmi az emberi életmód, a mikor s a miért állami. Ha az emberi társulásoknak bizonyos zárt körét, összességét, mint összefüggő egészet nézem, társadalom, ha mint hatalmi egységet, erő összességet tekintem, állam.

Tisztán az osztályharcz elméleti kifejezésének, tehát subjectiv egyoldalú felfogásnak s bizonyos tényezők önkényes, tetszés szerinti kiválasztásának és általánosításának eredménye a socialista és communista írók tanítása, éppen úgy, mint ennek egyik főelágazásáé, a történelmi materialismusé, a mely Marx és Engels nevéhez fűződve azt tanítja, hogy a társadalom s az egész emberi fejlődés alapja a gazdaság s az egész történelem a gazdasági viszonyokon nyugvó osztályok harcának, az elnyomottak, kizsákmányoltak s a kizsákmányoló osztályok küzdelmének történelme, az állam pedig a társadalom gazdasági állapotának, viszonyainak külső formája. A társadalmi élet törvényszerűségét a gazdasági élet törvényei szabják meg s minden más jelenség, így különösen az eszmei jelenségek csak másodlagosak, reflexei a mindenkori gazdasági viszonyoknak. A történet adja a tényeket, a gazdaság megmagyarázza azok okait. Ez a harcz a mai társadalmakban főleg abban csúcsosodik ki, hogy némely társadalmi csoportok más csoportok túlmunkájának hasznát magukhoz ragadják, a tőke a munka

kisajátításából keletkezik. A tőkeképzésen, mint termelési módon alapuló társadalomban a kizsákmányolók t. i. a tőkésék és ingatlan tulajdonosok és birtokosok, viszont a kizsákmányoltak, a bér munkások alkotják a főosztályokat; az értelmiséghez tartozók, a szabad hivatást űzők nem képeznek társadalmi osztályt, minthogy az ő munkájuk nem gazdasági munka. Főleg az ipari rend fejleszt ki társadalmi rendet s a politikai hatalom ennek a kifolyása s a társadalom mindinkább két táborra szakad: a bourgeois és proletár táborra. Ezek az emelkedő osztályok, szemben a két süllyedő osztálylyal, a feudális nemesség és a kispolgárság (kézművesek és parasztok) osztályával. Az erejének tudatára és teljességére emelkedett osztályban meg kell lenni a solidaritásnak, a nemzeti köteléknek és a politikai szervezethez, hogy uralkodhasson. Ezek a képességek ma a tőkés bourgeois osztályban vannak meg, a proletariátusnak tehát arra kell törekednie, hogy uralkodó osztálylyá váljon, el kell vennie minden tőkét a bourgeois-tól, a demokratikus állam kezében összpontosítva az összes termelési eszközöket. Ekkor megszűnnek a társadalmi ellentétek s a hatalom elveszti politikai jellegét, mely eddig egy osztályszervezet hatalma volt egy más osztály elnyomására. Az új rendnek tehát, megszüntetvén az osztályokat, nem lesz osztályuralmi jellege. Az állam, minthogy nem lesz társadalmi osztály, melynek hatalmát szervezze, magától megszűnik, elsorvad, mihelyt a munkásosztály uralomra jut s az osztályellentétek megszűnnek. (Engels, Marx.)

A gazdasági tényezőknek főfontosságát, társadalomképző erejét és alapvető jelentőségét az adja meg, hogy a gazdasági jelenség kizárólag emberi, a többi társadalmi tényeményeknél sokkal egyszerűbb s időrendben mindegyiket megelőzi. (Loria.)

A mint a történeti materializmus tanításának ezen rövid foglatából is nyilvánvaló, abban csupán egy társadalmi osztály felfogása és törekvése nyer tudományos kifejezést, tehát feltétlenül egyoldalú, nem átfogó, az ember összes életviszonyait figyelembe vevő elmélet, a melyen maguk a felállítók is sokat enyhítettek, változtattak s a mely maga is sok, egymással ellentétes irányzatokra különült el. Lehetetlen és elképzelhetetlen, hogy a társadalmi ellentétek s ezzel az osztályok megszűnjének, mikor az emberi természet és fejlődés éppen ezeken az ellentéteken sarkallik és épült fel. Phalanster-rendszer, a mely ennek a felfogásnak, ez osztály nélküli társadalomnak szükségszerű

követelménye, csak kis körben, keves számú emberösszességre nézve lehetséges, de ez maga sem állhat fenn bizonyos kényszer, hatalom és rend, azaz állam nélkül, sőt éppen a külön érdekek s azok kielégítésére irányuló önkormányzati tevékenység híjján megsokszorozottnak, erősebbnek kell lenni a központi hatalomnak, a mely így egyrészt nagyobb erejét kötné le a társadalomnak, másrészt már magában véve osztályt teremtene, a vezetők, irányítók, kényszerítők osztályát a dolgozókkal, közös munkát végzőkkel szemben. Ha igaz az, hogy eddig is a gazdasági helyzet különbsége idézte elő, teremtette meg az alá- és fölé rendeltségi, függőségi viszonyt, az osztálynélkülinek állított társadalomban, mely tisztán gazdasági tevékenységen, a munkán épülne fel, szükségszerűleg még nagyobbnak kellene lenni a függőségi viszonynak, mert a gazdasági munka az eredmény egysége és sikere érdekében a munka egyes mozzanatainak összefüggő láncolatát, tagozatát igényli, a mi már magában véve tagozódást, ellentéteket, alá- és fölé rendeltségi viszonyt jelent.

De nagy ellentétek mutatkoznak a jövő képeinek megrajzolásánál is az egyes írók és irányzatok közt. Az egyik szerint a jövő állama teljesen meg fog szűnni, magától elhal, ha a társadalom a termelést a termelők szabad és egyenlő társulása alapján ujjaszervezi (Engels), a másik szerint a jövő társadalmá elvesz minden tőkét a bourgeois elemtől s az állam kezében összpontosítja az összes termelési eszközöket, csakhogy ez az állam, a munkásosztály uralomra jutásával megszűnven a társadalmi osztályok és osztályellentétek, nem lesz többé politikai hatalom, a mi mindig az osztályellentét hivatalos kifejezése. Ez az igazi utópia, állam politikai hatalom és osztályellentét nélkül! *Contradictio in adjecto!*

Az sem igaz, hogy a társadalmi élet többi tényezői csak reflexei a gazdasági életnek. Éppen olyan joggal lehetne állítani, hogy az összes többi tényező, tehát a gazdasági is, az erkölcsnek, hitnek, jogérzetnek, közös származásnak, együtt-lakásnak vagy személyes fölénynek másodlagos tüneménye, reflexe. A gazdasági viszonyok éppen úgy eredményei a szellemi erőknél és képességeknél, mint a hogy emezek módosulnak, irányíthatnak a gazdasági viszonyok szerint, sőt a természet adományai gazdasági dolgokká, javakká éppen a szellemi reáhatások által válnak a gazdálkodó alany, az ember kezében, vagyis

gazdasági élet nem is volna az ember és emberi tulajdonságai nélkül, sőt ott mindig nagy a gazdasági élet fellendülése, a hol a szellem és erkölcs ereje nagy volt. A hatalmi vágy, a szellemi szükségletek kielégítése (szórakozás, játék, táncz, zene stb.) éppen úgy közvetlen és önálló érdekei az embereknek s azok kielégítésére éppen úgy szolgálnak a javak, mint a hogy a gazdálkodás önzelt képez. Az is bizonyos, hogy az uralkodó társadalmi osztályok hatalmukba igyekeznek keríteni s hatalmukba is kerítik az összeség erejét, az államhatalmat s az állam tényleg a legnagyobb erő: az uralkodó osztályok felfogása és érdekei irányában alakul ki, de ez a kialakulás éppen az erők eredőjének természetét szerint s annak következtében, hogy erőösszesítés eredménye, a többi osztályok érdekeinek bizonyos kielégítését is jelenti. Az uralkodó osztály a többi osztályt összes létfeltételeitől, életképességétől meg nem foszthatja, éppen a saját fenmaradhatása érdekében. azaz az állam, ha osztályállam is, nem pusztán kizsákmányolási szervezet, hanem az összérdek megvalósítója. általános fentartó és gondozó erőhatalom is. Az osztályok közt még a legmerevebb kasztrendszer mellett sincs meg az a merev, áthidalhatatlan ellentét, a melyet a történeti materializmus feltüntet, már csak annál fogva sem, mert egyik osztály a másikra mindig reá van utalva, abból él, tehát annak kielégítésére, védelmére közreműködni ő maga is kénytelen, továbbá a legmerevebb kasztrendszer mellett is meg van a lehetőség személyes kiválóság vagy fejedelmi kegy alapján az egyik osztályból a másikba feljuthatásra. A hatalmi túlsúly, melyben benne van a gyengébbek ereje is, nem jelenti s nem jelentheti a gyengébbek teljes kizsákmányolását.

A személyes tulajdonságok és különbségek egyébként magukban is mindig bizonyos ellentéteket, másrészt tömörüléseket vonnak maguk után s ezek a különbségek, egyéni sajátosságok a jövő társadalom életéből sem kűszöbölhetők ki, sőt inkább az ú. n. munkástársadalmakban meg fog növekedni az egyéni kiválóság, képesség jelentősége, a mi okvetlenül társadalmi ellentéteket és csoportosulásokat fog előidézni; a munkástársadalmakban is meg lesznek s hatni fognak az összes emberi tulajdonságok és viszonylatok, milyenek az önzés, egyesekhez való nagyobb ragaszkodás, vonzalom és ellenszenv, helybenlakás, szomszédság, egyforma vallási, jogi, erkölcsi nézetek stb..

a mik akkor is ellentéteket, szorosabb tömörüléseket s elkülönzéseket fognak eredményezni s akkor is bizonyos körök, rétegek igyekezni fognak másokat kizsákmányolni s az államhatalmat az összeség nevében hatalmukba keríteni s kihasználni. A történet tanúsága éppen azt mutatja, hogy nem kisebb az egyik társadalmi osztály kizsákmányolási törekvése ma, a kulturállamokban, mint bármily kasztszerű, rendi társadalomban volt, a mit legjobban bizonyít az, hogy a történeti materialismus hirdetői éppen a modern állami és társadalmi élet terméke, a bourgeois ellen dühöngenek legjobban, a mi egyenesen azt mutatja, hogy az egyéni képességek egyenlősége híjján a vagyonnak az egyesekre gyakorolt különböző hatása mellett a fejlődés, a nagyobb egyéni szabadság nagyobb ellentéteket s küzdelmet von maga után a társadalmi tagok és körök közt s hogy ennek folytán mind nagyobb szükség van az állam jogkijelentő és fentartó, kiegyenlítő, gondozó és segítő, védelmező, igazgató tevékenységére. Sőt vagyonbeli egyenlőség mellett az egyéni különbségek, ellentétek, eltérő vágyak és törekvések s a különböző mértékű igények egyenlő kielégíthetése még nagyobb bajokat, kielégítetlenséget s ezzel elégedetlenséget okoznának és a kizsákmányolási törekvés az erősek részéről még nagyobb intenzitással lépne föl. Állami szervezet nélkül nem lehetett volna és nem lesz soha fejlődés, haladás, a mi magában is hangosan bizonyítja, hogy az eddigi államok sem voltak pusztán kizsákmányoló hatalmak, hanem egyes uralkodó társadalmi osztályok érdekeinek nagyobb kielégítése mellett az általános érdek kielégítői, az egész nép fejlődésének és jólétének emelői is voltak, mert ha nem azok lettek volna, az emberiség mai magaslatáig el nem juthatott s egyes osztályok fel nem emelkedhetek volna. Az állam akkor, mikor bizonyos társadalmi osztályok uralmi eszköze gyanánt mutatkozva, lehetővé tette a többi osztályok fennmaradását, kifejlődését, törekvéseik elérését, maga kellett, hogy eszközt, fegyvert szolgáltatasson kezébe az elnyomott osztályoknak a felemelkedetésre, tehát kellett, hogy azok fejlődési feltételeit is biztosítsa, ennél fogva hogy azok erejének, hatalmának is kifejezője, foglalata lett légyen s hogy tehát azok lételének is fentartója, életszerve volt és lesz.

A történeti materialismus ezek szerint éppen úgy egyoldalú elmélet, subjectív nézetek, felfogások visszatükröződése, mint

más elméletek általában, mihelyt tartalmilag, az ú. n. lényeges ismérvek alapján construálják az állam és társadalom fogalmát. Egymástól eltérő, éppen különbségeiben egyéniesülő, természetes alakulatoknak közös és pontos meghatározását tartalmilag megadni nem lehet, mert éppen a különleges életmód, a sajátlagos specialis viszonyok irányában való kialakulás oka és alapja az államok keletkezésének, az emberiség állami csoportokra való tagozódásának. Az azonosság, az egyforma életmód egyazon keretnek kialakulására vezet, a külön szervezkedés a külön viszonyok, a különbségek alapján és okából, tehát természet-szerűleg történik. Az igaz, hogy minden államban megvannak bizonyos állandó tényezők s az emberi természet közös, állandó tulajdonságainak megfelelőleg bizonyos egyformaság, hasonlóság van az államok között, de egy-egy állam megalakulása nem ezen közösség, egyformaság, hanem éppen a különös viszonyok, sajátosságok és érdekek irányában, azok folytán történik, mint a hogy általában az állami élet kifejlődése az embereknek nem az állatokéval egyező, hanem éppen azoktól különböző sajátosságainak következménye; tehát a közös vonások alapján való meghatározás nem a társadalom és állam fogalmának, hanem általában az emberi természet és faji jelleg, valamint azok feltételeinek összefoglaló meghatározása, vagyis ily módon nem az állam keletkezésének, létezésének okát és módját, hanem éppen ellenkezőleg az állami létre nem kényszerítő közös feltételeit az emberi életnek határozzák meg. Nem azért élnek az emberek szükségképpen és természet-szerűleg államokban, zárt társadalmak szerint alakult külön csoportokban, mert közös tulajdonságaik s együttélésüknek közös alapjai és feltételei vannak, tehát nem a közös vonatkozások miatt, mert ezek éppen egy nagy közösségben való élelét követelnének, hanem ellenkezőleg az állami élet, a csoportokra oszlás és szerveződés forrása, oka azok a különbségek, sajátlagos viszonyok, a melyek az elkülönülést igénylik és létrehozzák s a melyek az illető embercsoportnak nélkülözhetetlen, specialis életkörülményei és létfeltételei. Ezeket a különbségeket, sajátosságokat pedig részletesen felsorolni, egységes fogalomba beilleszteni absolute lehetetlen, tehát világos, hogy az állam fogalmát adni az életviszonyok, a társadalom belső tényezői szerint hiú kísérlet s mindig subjectiv meghatározásokra, olyan egyes, bármily fontos tényezők önkényes kiválasztása alapján eszközölt fogalomcon-

struálásra vezet, a melyek a különböző államokban különböző fontosságúak, különböző erővel hatnak, mert a specialis viszonyok hatása alatt különböző irányban módosultak s eltérő értékkel, jelentőséggel bírnak. Innen van, hogy pl. az Anglia specialis viszonyaiból kiinduló, azokon felépült elmélet az ókori vagy középkori államra, de még egy másik mai modern államra se illik reá teljesen. Hogy lehet a 29 millió □ Km. kiterjedésű és 400 millió alattvalót számláló Angolbirodalom s a 9080 □ Km. nagyságú s 228 ezer főnyi lakosságú Montenegro, két egyformán állami közösség fogalmát a közös vonatkozások, tartalmi tényezők alapján megadni úgy, hogy az azok alapján megállapított szabályok, törvények mind a kettőre egyformán s egyenlő mértékben érvényesek, fennállók legyenek?!

Nyilvánvaló ezekből, hogy a történeti materialismus tanítása bármily sok igazat mond is az emberi élet viszonyairól, fontos tényezőiről és törvényeiről, ezek alapján az állam és társadalom fogalmát általános érvénnyel meghatározni nem képes, mert eltekintve attól, hogy általában magának az emberi életnek többi, szintén jelentős mozzanatait, tényezőit és ezek törvényeit számításba sem veszi, az emberi életnek nem is mindig és mindenütt azonos és egyenlő értékű tényezőit és törvényeit határozza meg csupán, nem pedig a társadalom és állam fogalmát, annak rávivő okát és alapját. Legfeljebb azt mondja meg, hogy mily viszonyok határozók, döntők az emberi életviszonyokra és azok formálódására, de nem azt, hogy miként és mily alakulatokban lehetnek ezen viszonyok tényezői az emberi életnek, hogyan élnek tényleg az emberek ezen viszonyok hatása alatt tér- és időbeli egymásmelletiségben, vagyis, hogy az emberi élet ezen tényezők hatása mellett miért társadalmi és állami élet? S ennek oka nem is található fel ezen közös viszonyokban, hanem éppen ellenkezőleg az eltérésekben, és különbségekben, az egymástól eltérő vagy hely és időszerint módosuló életviszonyokban rejlik a külön szerveződés, a társadalmi és állami élet létrejöttének oka. Nem azért élnek az emberek társadalmi és állami kapcsolatokban, tagozatban, mert életviszonyaik közösek, azonos tényezők hatása alatt állók, hanem ellenkezőleg eltérő életviszonyaik s azonos életviszonyaiknak hely- és időszerint történő módosulásai miatt. A kialakulás, az állami kiképződés nem a legnagyobb hasonlóság, hanem a legnagyobb

eltérés irányában történik. Ez a természetes oka és természetes magyarázata annak, hogy államok keletkeznek, megszűnnek, összeolvadnak és részekre szakadnak, a szerint, a mint bizonyos szempontok és viszonyok szétválasztó vagy beolvasztó erőkként hatnak. Lehet, hogy különböző nyelvű, vallású, származású, eltérő természeti viszonyok közt, különböző éghajlat alatt élő embercsoportok egy állami keretbe tartoznak (Anglia, Oroszország), viszont hogy ugyanazon nyelvű, közös származású, vallású, ugyanazon éghajlat alatt élő csoportok több államot alkotnak (ókori görög államok, a latin népek, középkori olasz államok, németek stb.) s azok ismét újabb érdekek, nézetek támadásával, vagy bizonyos eszmék uralomra jutásával egyesülnek (Olaszország, Németbirodalom a vérségi kötelék és nemzetiségi eszme alapján), fordítva ugyanazon eszmék törekvések, kötelékek államok szétesésére, új államok keletkezésére vezetnek (Egyesült-Államok, balkán államok) azaz nem az egyforma tényezők, hanem a különbségek, mint széthúzó erők alakítják az államokat. S ezek nem mindig és nem pusztán gazdaságiak.

Mielőtt a társadalom és állam fogalmának meghatározására áttérnénk, még egy kérdést szándékozunk tisztázni. Nevezetesen annak a ma csaknem általánosan elfogadott felfogásnak helyességét akarjuk megvizsgálni, mely a társadalmat és államot organismusnak vagy superorganismusnak állítja.

Ezen felfogásnak legújabb, modern iránya a sociologia neve alatt ismeretes. A sociologia legnevezetesebb képviselői s megállapítói Comte Ágoston és Spencer Herbert. Mindketten a társadalom tudományát, mint a többi tudományokon felépülő és azok zárkövét képező tudományt sociális physikának tekintik, természettani alapon tárgyalják, azzal a lényeges eltéréssel, hogy míg Comte szerint a physikai, organikus és társadalmi tudományok különböző törvények uralma alatt állanak ugyan, de valamennyien ugyanazon, a természettani módszer szerint tárgyalandók, addig Spencer egyenesen ugyanazon törvények uralmát vitatja a természeti világ és társadalom felett egyaránt. Mindketten azt állítják, hogy a sociológiának az emberi természetet, tulajdonságokat kell alapjául venni, ezért annak a biológiára kell támaszkodni s a sociologia nem más, mint a biologia magasabb fokozata. A positiv tudománynak az észlelhetőn, a tényeken kell alapulni. Comte szerint a társadalomnak az egyes-

sel szemben önálló létele van, az egyén valósággal nem is létezik, csak a társadalom és így a sociológiának csak ezzel kell foglalkoznia. A társadalom, melynek legkisebb sejtje a család, az ember eredeti társas hajlamán felépülő egyesülete az embereknek, mely természeti alapon fejlődésképes s a munkamegosztás, a működések és szervek differentialódása folytán mind fejlettebb, magasabbrendű lesz. A társadalom részei közt állandó, természetes kölcsönhatás, függőség, egybevágó összeműködés, összhang van, azaz organismus (organisme social), tehát ha helyes képet akarunk nyerni a társadalmi élet és változások lényegéről, azokat az állati organismus analog változásaival kell összehasonlítani, a melyek ugyanolyan statikai és dynamikai feltételeknek vannak alávetve, azzal a különbséggel, hogy a társadalmi változások terjedelmesebbek és összetettebbek, mert sokfélébbek. A társadalmi élet alaptörvénye, éppen úgy mint a többi organismusoknál, a fejlődés, melynek természetes tényezői a természetes szükségletek, hajlamok, szenvedélyeken kívül a környezet (éghajlat, fekvés, talajviszonyok) és a társadalmi verseny. De az ezen tényezőkön felépülő haladás irányát az értelem szabja meg, minek folytán az ész befolyása az emberi cselekvőségekre mindinkább nő, az emberi sajátságok az állatiakkal szemben mindjobban elkülönülnek, kifejlődnek, az emberben az állat mindinkább háttérbe szorul, de soha ki nem vész. Mindennek az oka biológiai, anatómiai, t. i. az agyvelő fejlődése, fölénybe jutása a többi szervek felett. Ez az emberi ész uralmát növeli, de biológiai természetű ok lévén, a kapcsolatot az állatvilággal állandóan fentartja s az ember állati természetét (ösztöneit) kiveszni nem engedi. A haladás tehát az értelmi fejlődés irányában történik s ennek eszköze a társadalom tagjainak halandósága, a mi által új elemek, új értelmi erőforrások kerülnek a társadalomba. A szellemi haladás három fokon megy keresztül, a theologiai, metafizikai s a pozitív (tudományos) fokon, ennek a fejlődésnek megfelel a társadalmi fejlődés három foka, a társadalom három típusa: a katonai, a törvényes és az ipari. Eljön az idő, a mikor a tudomány fog uralkodni kizárólag a társadalmak sorsa felett. A jövő társadalmát két hatalom fogja kormányozni: egy szellemi, a pozitív bölcselők testülete és egy világi, a kapitalisták testülete azzal a feladattal, hogy a bölcselők által kiderített törvényeket a termelésre alkalmazza.

A modern tudományos vizsgálódás sarkpontja Spencer fejlődési törvénye, az evolutio. Spencer, mint említettük, a szerves élet és a társadalmi élet fejlődését azonos törvények uralma alá helyezi. Több ily szellemű munkáján kívül fő munkája: A syntheticus philosophia rendszere, a mely az alapelveken kívül a biologia, psychologia, sociologia és erkölcstan alapelveit foglalja magában s ezzel az összes tudományoknak összefoglaló rendszerét építi fel. A sociologia feladata a család és más szervezetek felépülését, tényezőit s egymásközi kapcsolatát, kölcsönös függőségét a maguk teljességében leírni s az egész nagy halmazatot úgy áttekinteni, hogy minden egyes csoport jellemét a fejlődés minden fokozatán a saját maga előzményeinek s a többi résznek hatása alatt meghatározhassuk. Spencer a tudományos monismus álláspontján áll s a lelki élet jelenségei szerint tisztán az anyag kifolyásai s annak törvényeit követik. Az összes, szervetlen, szerves és társadalmi, tehát a lelki élet felett is azonos alaptörvények uralkodnak. A fejlődés főtörvénye az egyneműségből a különmeműségbe való természetes átmenet, a mely az energia megmaradásának törvényéből következik s kiegészül a mindenütt található bomlással. Minden dolog eredetileg szétszórott állapotban volt, a melyből később egységesült (koncentrálódot) állapotba ment át, vagyis az általános fejlődés ebből a két ellentétes processusból (szétszóródás és koncentrálódot) áll. A folytonos változás az uralkodó, az egész természetben az anyagnak és mozgásnak folytonos újra eloszlása megy végbe. Az újra eloszlás fejlődés vagy felbomlás a szerint, a mint az anyag egységesül (integrálódik) s a mozgás szétszóródik, viszont a bomlásnál az anyag szétkülönül (disintegrálódik) s a mozgás felémészetik, elnyelelik (abszorbeáltatik). Mindkét processus felett azután az erő megmaradásának elve uralkodik anyag és mozgás alakjában. Ez az erő, a lényeg, a dolgokban állandó, mely mennyiségében nem változik, csak alakjában s előidézi a fejlődés és bomlás alakjában az összes változásokat s a létel összes részletes jellemvonásait, felülmulja az emberi tudást, valami megismerhetetlen hatalom, a melyet térben és időben határtalannak, örökkévalónak, azaz kezdet- és végnélkülinek kell felfogni. Ezt az egységes törvényét, az evolutiót szigorú következetességgel keresztülvitt logikai egymásutánban végérvényesen így formulázza: A fejlődés anyagnak egységesülése és mozgásnak ezzel járó

szétszóródása, a melynek folyamán az anyag viszonylag határozatlan és össze nem függő egyneműségéből viszonylag határozott és összefüggő különeműségbe megy át. A visszatartott mozgás ugyanilyen átalakuláson megy keresztül. Végig vezetve ezt az egységes törvényét az egész mindenségen, a fejlődésnek három faját különbözteti meg: a szervetlen, a szerves és a superorganikus fejlődést. Ez utóbbi alatt mindazon folyamatokat és termékeket összefoglalva érti, a melyek sok egyén coordinált tevékenységét tételezik fel. Ennek kezdetleges alakjai néhány magasabb rendű gerincesnél (vetési varjú, hód, emberalakú majmok) is megvannak, de ezekkel a kezdetleges alakzatokkal nem foglalkozik, hanem csak az emberi társadalmakkal, mint a sociologia tulajdonképpeni anyagával.

Dr. Illyefalvi Vitéz Géza.

(Folyt. köv.)

A SAÏSI KÉP.

— Első közlemény. —

A kérdések kérdéseit bolygatom. Nyugtalan lelkem nyugodni vágyik, de nyugalmat nem tud találni. Bolyongok az életben, a nélkül, hogy tudnám, mi okból, a nélkül, hogy bár megsejthetném, mi célból. Nem tudom, mi volt földi létem előtt s nem tudhatom meg, mi lesz halálom után. Nem tudom, mi a világ s nem tudom, mi célzt szolgál a mindenség. Pedig az összes csak kérdezhető kérdések közül ezek érdekelnek leginkább; voltaképpen csakis ezek a kérdések érdekelnek. Minden egyéb kérdés alig érdekelhet bennünket. Ha nem tudjuk, mi okból és mi célból élünk, ha nem tudjuk, honnan hová megyünk, ha nem tudjuk, mi az élet és a világ s minő célzt akar megvalósítani a mindenség, mit érdekelhetnek bennünket az életnek kicsinyes kérdései és apró-cseprő gondjai és bajai? Mit érdekelhet bennünket az egész élet, a mely pedig a legtöbb ember szemében igen nagy jelentőséggel és fontossággal bír? Mit érdekelhetnek minket, mondom, a köznapi életnek úgynevezett fontos, nagy kérdései, a közéletnek vitális érdekei, a tudománynak vitái s a közönséges embernek ügyes-bajos dolgai?

Itten vagyunk ebben az életben. Ellátjuk teendőinket, néha néha időt szakítunk magunknak arra is, hogy az életről és a létről elmélkedjünk s aztán folytatjuk életünket ottan, a hol elhagytuk: célunk lévén a megélhetés, küzdünk a megélhetésért.

De vegetálásnak nevezhető tevékenységünkől fel-felriasztanak bennünket az örök kérdések. Felriadunk, de kérdéseinkre semmifele határozott és megnyugtató feleletet sem tudunk adni.

A napi munka lefoglalja minden erőnket s kérdéseinkre jótékony lepelt borít. Az éjjelt nyugalomra szánjuk, de nyugal-

munkat megzavarják lázálmaink s lázálmaink közepette halljuk nyugtalanító kérdéseinket: honnan? hová? miért? mi célból?

És ez minden nap és minden éjjel így tart. Az idő telik. Az idő múlása külsőnkön is meglátszik. Kérdéseinket már meg is szokhattuk volna. De nem: nyugal munk ninesen, látszólagos nyugal munkat minduntalan megszakítják lázálmaink és nyugtunkat megzavaró kérdéseink.

Idő multával, ha már az élet még kevesebb érdeklél füz majd magához, végleg elmerülünk kérdéseinkbe s a tátongó sírgödörre tekintve, elhaló hangon kérdezzük kérdéseinket, de a sírgödör néma s kíváncsiságunkat nem tudja kielégíteni.

Néma kietlenségben járom az élet utait. Magányos lépteimen kívül semmi zaj sincsen körülöttem. — Elindultam, hogy megtudjam, mi a lét és az élet és mi célból létezem és élek? Kérdéseim nem hagytak nyugtot nekem. Nem engedték meg, hogy elmerüljek az életbe, nem engedték meg, hogy megfedekezsem magamról és kérdéseimről. Az örök kérdéseknek terhével indultam kutató és felfedező utamra. Jártamban-keltemben sok minden történt velem, de kérdéseimre semmiféle feleletet nem tudtam találni. Pedig megkérdeztem mindenkit, a kivel csak találkoztam: bölcsét és tudatlant, aggot és gyermeket, férfit és nőt.

A bölcs nem tudott kérdéseimre megfelelni, pedig azt ígérte, hogy megfelel. A tudatlan nem ígért semmit sem, nem értett meg engem, hanem tovább majszolta barna kenyerét. Az aggastyán megtört szemével a mult időkön révedezett, a gyermek pedig a boldog jövőt kereste a még nem létező... jövőben. A férfi és a nő élni akartak, de nem tudták miért és mi célból és nem tudták, hogy mi az életnek és a létnek értelmé és célja.

Láttam, hogy kérdéseimre senki sem tud megnyugtató feleletet adni, azért nem is kérdezősködtem többé. Magányosan bolyongok az életben s örvendek, ha engem nem háborgatnak kérdésekkel, de a teher gyanánt magammal cipelt kérdésektől nem tudok szabadulni.

Más ember elmerül a napi életbe, a világ élvezeteibe, elmereng a természet szépségén; a fenséges hegyek látása önfelédtté teszi s a tenger szemlélete teljesen lebilincseli egész lényét és megfelelkezik arról, hogy ő maga önmaga előtt is rejtély és pedig a legnagyobb, az elképzelhető legnagyobb rejtély.

Én soha egy pillanatra sem tudtam ettől a gondolatától megszabadulni. Mindig mindenütt rejtélyeket láttam s mindig önmagam rejtélyével állottam szemben. A természet fensége és szépsége, az emberi ész és munka létesítette technikai csodák, a világ zaja és élvezete... valamennyien képtelenek voltak arra, hogy megfelelkezessenek önmagáról s minden dolgok rejtélyéről.

Jártamban-keltemben mindenütt önmagamot találtam magammal szemben. Minden egyéb, a mit láttam, tapasztaltam s a mi történt velem az életben, úgy tűnik fel nekem, *mintha mind csak álmodtam volna*. Képek merültek fel öntudatomban, a melyek aztán ismét alámerültek a tudattalannak éjszakájába. Csak énemnek nyugtalanító nagy kérdései maradtak állandó kísérem, tépelődő lényem árnyékai.

S ezek az árnyékszerű kísérem elborítják lényemet, látókörömből száműzik a derűt s kietlen ridegséget árasztanak körülöttem. A mire csak tekintetemet szegzem, megdermed pillantásom alatt — s a játszi mosoly kerül engem s nem téved elém....

... És majd ha elérkezik életem alkonya s megtört szemeimmel végigpillantom megfutott pályámat, azt fogom látni, hogy semmit sem tudhattam meg kérdéseimről s e miatt a semmiért elmulasztottam az életet élvezni s ügyet sem vettem a földi boldogságra és az élet derűjére.

De vigasztalódni fogok: a földi boldogság és ez élet derűje soha sem volt tulajdonom s így azokat el sem veszíthetem.

A hiuság vasára az életet jelenti. Ezen a czímen írta Thackeray világhírű regényét. Regényének az volt a célja, hogy megismertesse velünk az élet és a világ hiuságát. Thackeray regényét igen kiváló, elsőrangú irodalmi alkotásnak tartják, pedig aligha elérte vele a híres angol író azt a célt, a mit el akart érni. Regényéből nem meríthetjük azt a tanuságot, hogy a világon minden üres és minden hiábavaló hiuság. Ezt a tanu-

ságót csak magából az életből meríthetjük. Az életnek szemlélete s az életben lejátszódó eseményeknek megfigyelése, az embereknek s cselekedeteiknek vizsgálata mind mind unos-untalan azt ismétli, hogy minden hiábavaló hiúság ebben az életben s mi benne vagyunk a hiúság vásárában.

Már kora gyermekkorunktól kezdve arra készülünk, — valóban jobb ügyhűz méltó szorgalommal készülünk arra, — hogy majdan a hiúság vásárában, az életben, jó árért eladjuk képességeinket, hogy fitogtassuk jó magunkat és értékesnek tartott tulajdonságainkat.

Már a gyermeket arra tanítjuk, hogy önmagával nem szabad megelégedettnek lennie, hanem arra kell törekednie, hogy szép ruháját mások is észrevegyék, arra kell törekednie, hogy tehetségeit társaság előtt fitogtassa, hogy törje magát az emberek, kis barátai és a felnőttek elismeréséért.

Később aztán, az életben, jóformán az embereknek rólunk alkotott jó véleményéből telik nekünk a mindennapi kenyérre is, úgy hogy ebben a felnőtt korban nagyon is érthető az, ha — az emberek jó véleményét hizelgéssel akarjuk kierőszakolni magunknak.

És ha végig küzdöttük a harczot az életben, ha árúinkat kiraktuk a hiúság vásárában s a vevőkkel, a kiket magunk köré csoportosítottunk, magunkhoz édesgettünk, kiczívódtuk magunkat, ha az élet nagy vásárában mindazt eladtuk, a mit csak eladhattunk s mindazt megvettük, a mit csak megvehettünk, ha, mondom, ilyképpen sok csalódással és rászedéssel eljutottunk ahhoz az időponthoz, a mikor eladói és vásárlói kedvünknek kénytelen-kelletlen vége szakad s éltünk utolsó tudatos perceit arra használjuk fel, hogy visszatekintsünk életünk folyására, — szívünk elszorul, elménk elborul s lelkünk üressége keserűséggel telik meg, mert a mult tele volt ürességgel, hiábavalósággal és hiúsággal, mert egész életünk üres volt, mert egész valónk, minden törekvésünk, érzésünk és gondolatunk a hiúság szolgálatában állott és mert cselekvéseink, a melyekkel soha sem érhattünk czélt, pedig czélokra hajhásztunk, olyanok voltak, a melyeknek szemlélete s a melyeknek emlékezete nem képes megnyugvással s megelégedéssel tölteni el az élet és halál, a lét és nemlét nagy rejtélyétől szorongatott lelkünket.

Talán minden ember hiábavalónak tartja életét — halála órá-

jában. De azért az emberiség mégis törekszik, épp olyan bizalommal és eleven hittel lát napi apró-cseprő foglalatossága után, mintha egyetlen egy emberi élet sem semmisült volna meg, a mióta csak a világ fennáll. Az új generációnak, — és minben generáció olyan új, mintha közvetlenül az alkotó kezéből került volna ki, — nagy az életkedve és az élnivágása, hiszen az élet még nem örölhette meg s reménységeinek bimbozó virágait még nem hervaszthatta el a sok megpróbáltatás, a minek neve élet.

Az élet szavát hallva, a mely szóra szívesen figyelünk, mert legbensünkben viszhangra talál, mely bizalommal viseltetünk az élethez. A megpróbáltatásokat is szívesen viseljük el. Szeretjük az életet, mert élni vágyunk, élni akarunk. Úgy vagyunk az élettel, mint kedvesünkkel, a kit annál inkább szeretünk, minél több szolgálatot tehetünk neki. S mily szívesen szolgálunk kedvesünknek! S mily szívesen küzdünk az életben — az életért.

Reményekből táplálkozik életkedvünk s az élnivágás ösztönét kiapadhatatlan táplálékkal látja el reménykedésre alkotott hiszékeny lelkünk. És bizony hiszünk és remélünk az életben.

De hisz ez nem is csoda. Mert az életnek igen sokféle és igen váltakozó ábrázata van. Az élet olyan, a milyen hangulatunk van, olyan az élet, a milyen emberek vagyunk, olyan az élet... de ki tudná azt a sok változatot, különbnél különbné képzetet mind felsorolni és leírni, a milyennek az életet különböző egyének kívánják és mert kívánják, látják is.

Egészen másnak látja az életet az asketa, mint az élvezeteket hajhászó világfi. Más a hősnek élete, mint a maga egészségéért kicsinyes gondossággal aggodó modern európainak élete. A kinek még a szellő suttogása is ártalmára lehet. Más az az élet, a melyet a szenvedés tölt be s más az az élet, a mely — nem boldogsággal, mert hiszen a boldogságot hiába keressük az életben, hanem — bohósággal van tele. Olyan élet talán van, a mely élet elejétől végig farsangi színezetű, de boldog élet nem létezik.

Nagy álarczos bábra készülünk. Serényen munkára! Öltözünk tetszetősen, ékesítsük fel magunkat s a mi fő s a mi legfontosabb, rejtjük jól el arcunkat és tagjainkat, változtassuk meg mozdulatainkat, hamisítsuk meg hangunkat, arczunk színét, szemünk fényét és hajunkról se feledkezzünk meg, talán kissé toldjuk meg, vagy gündörítsük ki, hullámosítsuk meg, ne hogy

felismerjenek. Nem maradhatunk el ismerőseinktől, barátainktól, a kiket alig tudunk felismerni, vagy éppen félreismerjük őket. Nem, hiszen álarczos bálra készülünk, hiszen az a célunk, hogy belépjünk az életbe s kirakjuk azokat a tehetségeinket, tulajdonságainkat, azaz árúinkat, a melyekkel nem rendelkezünk, de a melyek az emberek vásárlási kedvét csiklandozzák.

Az élet a nagy álarczos bál. S az álarczos bál kellős közepén különös visióm támad. A maszkok, némelyek párosan, mások nagyobb csoportokban egyenesen a temetőnek tartanak; vannak olyanok is ezek között a kifestett maszkok között, a kik magányosan ballagnak a temetőbe s a temető bejáratánál tétova lépéssel, mintha a többi csoportokhoz akarnának szegődni, de aztán mégis meggondolják magukat — már annyira, a mennyire maszkok a temető bejáratánál gondolkozni tudnak, — s aztán valamennyien belépnek a temető kapuján s belefeküsznek magányos sírjukba. Madách Imre londoni vásári jelenetének classikus befejezése a vásárosoknak sirbaszállta, De Madách idealisálja az életet. A reális valóságban álarczos bálból maszkok tömege tart a temető bejárata felé . . . s a sírok tele vannak álarczosokkal, maszkokkal.

*

A zene szól. Kecses párok lejtik a tánczot. Suttog a férfi, suttog a nő, mintha ki tudja, milyen fontos titkot akarnának egymásnak elárulni. Pedig a mit ezek a kecses, lengén lejtő párok akarnak egymásnak mondani, azt az egész világ igen jól tudja.

A párok, a kik zenekiséret mellett, diszöltönyben, kellemes arczczal lejtik a tánczot, a kik légies tüneményekhez hasonlóak s a kik tisztáknak, folt nélkülieknek, könnyedeknek, szépeknek és természetesen jóknak, nagyon jóknak látszanak — majd az életben — óh Istenem! — mennyire megváltoznak.

Ha visszapillantunk multunkra s multunk emlékei felett rövidke szemlét tartunk, minő különös megfigyeléseket is tehetünk! Emlékezzünk vissza régi játszótársainkra, a kikkel éveken keresztül együtt játszadoztunk, a kik életünk ártatlanságának korában kis pajtasaink voltak, — mennyire megváltoztak ezek a gyerekek — óh most már nem is gyerekek többé!

S ha azokat a párokat nézzük, a kiknek lenge, kecses táncza gyönyörködtetett bennünket, ha mondom, ezeket a tán-

ozoló, suttogó, andalgó párokat csak tíz év múlva nézzük, a mikor már az életből egyetmást tapasztaltak, a mikor már megtudták azt, hogy egymást kölcsönösen el akarták kápráztatni s a mikor már tudatára jutottak annak is, hogy az életben sok hiúság van, szívünk elszorul a sok üresség láttára és szánalom vesz rajtunk erőt, szánjuk a csalódottakat, a kik talán jobb sorsra volnának érdemesek, de a kik a hiúság nagy vásárában elfecsérelték tehetségüket, erejüket s jó tulajdonságaikat. És sajnáljuk önmagunkat, a kik bár inkább csak szemlélői vagyunk a világ dolgainak s az élet eseményeinek, de azért mégsem tudtunk érintetlenek maradni a sok ürességtől, hiúságtól és hiábavalóságtól.

Vissza-vissza pillantva saját életünkre és mindazoknak életére, a kiket valaha ismertünk... a csalódások láncolatát látjuk magunk előtt kibontakozni. És mindezt borongó érzélemmel látva. kérdezzük, miért kell ennek így lennie? *Így kell-e ennek lennie?*

Ki tudna erre a kérdésre feleletet adni? Az élet nem ad erre a kérdésre feleletet, mert az élet egyetlenegy kérdésre sem ad feleletet. Az élet maga a legnagyobb problema, problémák halmaza, minden problémának összefoglalata. Nem felel meg az élet semmire sem, de elvezet bennünket a halál bejáratához, a hol nyilvánvalóvá válik az az igazság, a mit az életben nem tudtunk megtalálni, hogy az életben minden, de minden üresség és hiábavalóság, mert minden életnek befejezése a halál, a halál pedig megsemmisít minden életértéket, így adván kegyetlenül tudtunkra, hogy az egész élet s minden, a mi csak az életben feltalálható, semmi és hiábavaló.

*

Valóban igen különös dolgokat hallani. Ma már a világ legtávolabb eső helyéről is kapunk értesítéseket ismeretlen népekről és törzsekről s ezeknek az ismeretlen népeknek és törzseknek különös viselkedéséről és cselekvéseikről. Ezek a távoli vidékeken lakó népek és törzsek nem ismerik el azoknak a dolgoknak nagy értékét, a mikért mi készek vagyunk egész életünk munkásságát is feláldozni s arany és ezüst holmijukat, drága gyöngyeiket s egyéb előttünk rendkívüli értékű holmijukat szívesen cserébe adják nekünk értéktelen csengő-bongó és fénylő üvegyöngyökért. Valóban igen jellemző ez a rövidesen ismertett, különben általánosan ismert tény. Mintha csak azt bizonyítaná

be, hogy azokban a dolgokban, a melyeket oly nagyon értékesnek tartunk, a melyekről azt gondoljuk, hogy bennük érték foglaltatik, voltaképpen nincsen semmi igazi érték sem. Legértékesebb dolgaink is csak olyan értékűek, mint a csengő-bongó és fénylő üveggyöngyök.

Minden értékfelhalmozó dolog ilyen értéktelen üveggyöngy. A museumokban és kincstárakban látható drágakövek, a melyek egész vagyont, talán országokat érnek meg, — természetesen beleszámítva az országokba a *lelkeket* is, — előkelő családoknak féltve őrzött és csak kivételes családi ünnepélyek alkalmával mutogatott ékszerei s fényes estélyeken a nagy nőkön látható drágaságok, a melyeknek látása oly sok embernek okoz örömet — és bánatot, — és pedig többnek bánatot, mint örömet, — mindezek a drágaságok, mindezek az ékszerek ugyan mit érnek? Csak annyit és semmivel sem többet, mint az értéktelennek tartott czifra üveggyöngyök.

Már Morus Tamás is reámutatott az arany, ezüst s ehhez hasonló drágaságoknak értéktelenségére, de Utopiája mind a mai napig ezen a téren is az álmvilágba való utopia maradt.

De hiszen nem csak drágaságok, ékszerek és gyöngyök után töri magát a törekvő emberiség. Lehetetlen azt hinnünk, hogy csak ezek a dolgok készítik törekvésre és cselekvésre az embert.

Ez nincsen is így s igazságtalanok volnánk, ha ilyképpen meggyanusítanók az embereket, de való igaz az, hogy az emberek bizony nem sokkal értékesebb dologra törekcszenek, mint a milyeneknek a drágagyöngyöket, drágaköveket s az arany- és ezüst ékszereket láttuk.

Fű kizöldül, erdő-mező új mezt öltenek. A kikelet a természetet felrázza álmából. Ismét éled a természet. A tavaszt követi a nyár s a nyár őszre fordul s a gyümölcsöt érlelő ősz után ismét tél következik.

Az őszi fák hullatják leveleiket . . . De a tavasz ismét meghozza a fának zöld lombját. Vajjon ez a zöld lomb ugyanaz, mint a tavalyi volt? Ki hiszi ezt el? S vajjon az ősszel lehullatott, elsárgult és elhervadt levelek vigaszt meríthetnek-e abból a tudatból, — vajjon van-e ilyen levéltudat, — hogy tavasszal új levelek fogják felékesíteni a fák galyait?

S az emberi nemzedékek a mint egymásután következnek s a mint egymás után eltűnnek a halál bejáratánál, vajjon vigaszt meríthetnek-e abból a tudatból, — abból az emberi tudatból, — s vajjon lehetséges-e erről a dologról más tudat is, mint emberi tudat, — hogy az emberiség szemlátomást megújul, hogy a lettint generációtól új generatio veszi át az uralmat a világ dolgai felett?

Mindaz a fény, mindaz a dicsőség s mindaz a tudomány és művészet: egyszóval minden, de minden, a mi csak bírható és birtokolható, kicsúszik a kezünkéből s az utánunk jövő generációnak lesz tulajdona és birtoka.

Nagyon is egyszerű és közismert ez a gondolat s mégis ennek a gondolatnak végiggondolása megremegteti egész valóinkat. Úgy-e nehezen képzelhető el az, hogy valamely gazdag ember lemondjon gazdagságáról, vagy hogy a hatalmon lévő egyszerűen kiadja kezéből a hatalmat? Pedig mi mindez ahhoz a nagy veszteséghez képest, a mely mindnyájunkat okvetlenül, természet-törvény kivételt nem ismerő parancsszavára érni fog a halálban?

Pedig a halál irreparabilis. Vagyonunkat, dicsőségünket, hatalmunkat stb. stb. mindazt, a mit az életben bírunk adatott, egyszerre elveszítjük, a nélkül, hogy bármily csekély reményünk is lehetne arra, hogy ezeket a feltétlenül értékesnek tartott dolgokat valamikor ismét módunkban lehetne visszaszerezni.

Ezért mondtuk, hogy az élet a hiúság vására. S az élet mindaddig üres, hiúsággal és hiábavalósággal telített marad, a míg halál is van a világon, vagy a míg az életnek és halálnak nagy célja nem lesz nyilvánvaló.

*

Gyakorlati, kicsinyes életünk, a melyet apró cseprő gondjaink és semmis törekvéseink töltenek be, alig engedi meg, hogy néha felemelkedjünk arra a magaslatra, a honnan az élet totalitása belátható volna s a mely magaslatról az ész és értelem világossága mellett ítéletet mondhatnánk az életről, saját tulajdon életünkről, a mely életet végig kell élnünk, a nélkül, hogy bár reményünk is lehetne arra, hogy valamely fénysugár megvilágítsa életünket és létünket s létünk titkát felfedje előttünk.

Az ember nem csupán eszes lény, hanem érzéki lény is egyszersmind. A földhöz van kötve, annak légköréből csak ideig-

óráig szabadulhat el s ha értelme és phantasiája a magasba is csapong, mihamar éreznie kell az embernek, testi léte kényszeríti arra, hogy érezze azt, hogy röghöz kötött s a föld porából vétetett. S azért az ember, a kit kicsinyes, világi gondok és bajok a földhöz kötnek, kicsinyes testi létének körét és atmosphaeráját csak néha napján, a magábamerülés óráiban, a nagy események jelenlétének idejében hagyhatja el s ekkor megnyílnak előtte a lét és nemlét nagy mysteriumai. Ilyenkor kiszakítja az ember magát a mának szűk köréből s arra vállalkozik, hogy minden szellemi erejének felhasználásával s a belsejéből előtörő sejtéseivel megmagyarázza magának, emberileg érthetővé tegye önmaga előtt az emberi életet, a melynek titkai az öntudat és tudat derengésével egyidejűleg jelentkeznek az ember gondolkozásában.

Talán mondanunk sem kell, hogy az ember merész vállalkozását igazi siker nem követte: az emberi lét titkainak megfejtése helyett minden emberi gondolkozásnak és bölcsességnek meg kellett elégednie azzal, hogy felismerte az emberi élet nagy problémáit; ezeket a problémákat azonban nem tudjuk megfejteni s azoknak megoldását csupán legbensőnkől előtörő sejtéseinkkel kísérrelhetjük meg.

Két pontja van az emberi életnek, a mely az élet gondjai és bajai, vidámságai és örömei között is minden időben arra figyelmezteti az embereket, hogy létük egy nagy mysteriumnak tekintendő. Az emberi lét egy olyan csoda, a melynek sem eredetét, sem lényegét, sem okát és célját nem ismerjük. Ennek a nagy mysteriumnak megfejtésére eddigelé minden emberi tudás és bölcsesség elégtelennek bizonyult. A születés és a halál, ismert életünknek kezdő- és végpontja az a két pont, a mely az emberi létezést minden időben és minden gondolkozó ember szemében mysteriummá avatta.

Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy az ember élete, annak bármely szakát és részét tekintve is, megérthető volna. A gondolkozás előtt az egész élet egy nagy talány, de ha a születés és a halál nem volna, az élet kérdésein túl tehetnők magunkat, a minthogy a közönséges, gyakorlati életet élő ember rendszerint így is teszi magát az életnek igazán nagy kérdésein s csak ezeknél a nagy, csodálatos eredményeknél — és pedig első sorban a halál megjelenésekor — döbben meg lelke mélyében s válik benne az élet nagy mysteriuma tudatossá.

Mily csodálatos is az ember élete! Az ember élete egy olyan processus, a mit az ember maga csinál végig. Ő éli végig az életet és pedig javarészt öntudatának fényénél s azért voltaképpen az ember még sem tudhatja, hogy cselekedeteinek, egész életének és létének minő értelme és célja van. Pedig az ember minden cselekedetébe, minden gondolatába értelmet, tudatosságot és célt visz be.

Az ember egész életében, életének minden pillanatában azt cselekszi s csak azt cselekedheti, a mit szükségképpen cselekednie kell s mégis azt hiszi az ember, hogy cselekedeteinek ő az oka s minden tettéért felelősnek is érzi magát. Ez az élet egyik legnagyobb problémája, a mely problémát, mint minden igazi problémát, metaphysikai föltevések segítségre hívása nélkül semmiképpen sem tudunk megoldani. Mégis: ezen a nagy problémán könnyűszerrel túl teszi magát az ember; nyugodtan éli le életét, a nélkül, hogy megértene és tudatossá válnék a cselekedetek szükségyszerűsége és a felelősség között tényleg meglevő nagy ellentét; nem sokat töpreng élete folyásán, főképpen akkor nem töpreng sokat élete folyásán, hogy ha az rendben és minden nagyobb zavarok nélkül történik.

De a halál öntudatra kelti az embert. A halálnak már pusztá gondolata is kínosan érinti a legboldogabb embert is és az élet abszolút értékebe vetett hitét alapjában megingatja. S a halál titka reá mutat az ismert élet kezdetének, a születésnek titokszerűségére is és megérteti az emberrel azt is, hogy az egész emberi élet egy nagy mysterium, a mely érthetetlen rejtélyvel kezdődik, érthetetlen módon folyik le és érthetetlen mysteriummal végződik is. Közelebbről szemügyre véve az ember életét, azt minden ízében mystikusnak és irrationalisnak találjuk . . .

. . . Bármiképpen gondolkozunk is az egyes ember születéséről, életéről és haláláról, feltétlenül igazságot kell tulajdonítanunk azon állításunknak, hogy az emberi élet s annak keletkezése és megszűnése is bele tartozik abba a nagy processusba s ennek a processusnak csak egyik részét alkotja, a mely folyamatot közönségesen a világ létének, a világ életének szoktunk nevezni. És a mindenség épp oly titokzatos, érthetetlen és álomszerű, mint maga az emberi élet.

Ebben az egész érthetetlen, mysteriosus, álomszerű systemában, a melyet az ember és a világ alkot, egyetlen bizonyosra

vehető és soha meg nem czáfolható igazság csak abban a nagy philosophiai tételben van, hogy minden, de minden ezen a világon: a világ összes létező és képzelt dolgai és önmagam is, egész életem s a születés és a halál is csak subjectiv és relativ azaz pszichologiai valóságképen van nekem adva s minden körülmények között csak ilyen valóságnak képzelhetem is el.

Azaz mind a világról, mind saját magamról, életemről s az ezt az életet bevezető születésről s az ennek az életnek végét jelentő halálról csakis mint jelenségekről lehet tudomásom, a mely subjectiv jelenségek azonban éppen nem zárják ki annak a lehetőségét, hogy mintegy ezek mögött a jelenségek mögött, ezeknek lényegét és belső magvát téve, ne létezzék az abszoltnak és objectivnek s a subjectumtól teljesen függetlennek képzelt ősválóság.

Talán az egész mindenség s a mindenségben az ember élete is, a születéssel és a halállal együtt, csak megjelenési formája, emberileg észlelhető manifestációja az Absolutumnak, a melyről sejtethetjük, hogy az minden dolgoknak össz foglalata, minden rejtélyeknek rejtélye és egyszersmind minden rejtélynek megfejtése is . . .

. . . S a kik az Istent (az Absolutumot) színről-színre látják — ha ugyan léteznek ilyen lények — Istennek színről-színre való látásában látnak és megértenek minden dolgokat: megértik a mi előttünk teljesen titokzatos, mert érthetetlen, emberi törekvéseknek, a komoly hiúságnak, a keserű szenvedéseknek és küzdeléseknek célját és megértik a születésnek, életnek és halálnak s talán minden létezésnek nagy mysteriumát is. Talán ???!

Dr. Bárány Gerő.

(Vége köv.)

A BIBLIA.

— Első közlemény. —

I.

Az emberiség történetében nem volt több olyan korszak, melyben minden egy év oly óriás tömegeknek pusztította volna el vallásos hitét, mint a mi életünk esztendeiben történik. A kezdetleges embernek a világról minden ismeretet vallása nyújt s minden tettét a vallás parancsa irányítja. A legmagasabb műveltségű embernek csupán azokról a dolgokról szól, melyekre egyéb tudomány semmit sem mondhat s csupán legbelsőbb magánéletének alakulására hat. De mindvégig ugyanaz a szerepe az ember életében: az élet harmoniáját akarja megteremteni s a földi küzdelem ezer fajta benyomását egységes hullámvázba sodorni az emberi szem előtt. S valamennyi vallás közös célja, hogy az ember életkedvét, ha egyébbel nem lehet, sugalmazással erősítse s minél magasabbra feszítse.

Épp ezért nehéz eldönteni, mennyi haszna, mennyi kára van amaz evolúciónak, mely a tudományok népszerűsödésével egyenes arányban fogyasztja a vallásos hitet s naiv bizodalmat. Sok tekintetben fejlődés, mert a szellemnek békéből való felszabadulása, de más szempontból súlyedés, mivel a fesszabadult lelket olyan helyzetekben, melyeket nem ő teremtett magának, magára hagyja s midőn a szerinte képzelt támaszt kiveszi hóna alól, valósággal elgyöngíti.

A vallás nem abszolút ürt tölt ki az ember és a lét között, nem abszolút ismeretet ad a megérthetetlenről, de relative ugyanazt teszi és sikere valósággal az, mintha abszolút igazságokat mondana.

Az ember soha sincs csupán töle függő körülmények között, pedig tisztán csak a maga erejére van utalva, a mellett vágyai

határtalanok s ereje nagyon is véges: a vallás rendesen szűkebbre vonja a vágyak körét s egy magas világerő részévé tévén az embert, megsokszorozza ennek erejét. Abból, ha az egyén elveszti ezt a kívülről jött szellemi segélyt, az következik, hogy a saját maga kis körére szorul élete, maga lesz önistenévé, mert csak magában bízhat, csak önmagától várhat segélyt: szóval a legegyszerűbb emberi föladat megoldására is képtelenné válik, mihelyt az ő parányi léte a nagy mindenség létével kerül szembe. A nagy ellentét lelki egyensúlyvesztést, esődöt, vagy tragikai bukást idéz elő.

A vallás szerepét össze szokták téveszteni a tudományéval. Mind a kettő erőforrás az ember számára. A tudomány az emberi érzékek közvetlen benyomásaiból előállott ismeretgyűjtemény, mely a valóságos világról való igazságokat azért gyűjti és dolgozza ki, hogy az ember boldogulására s boldogságára minél biztosabban s jobban használhassa fel a természetet, az egész valóságot. Ellenben a vallás, bár természetes, hogy szintén az emberi érzékek által felfogott adatokon épül, tulajdonkép csak elvonás, hypothesisok gyűjteménye, azokról a természetfölötti kérdésekről, melyek naponként fölmerülnek s a melyekre az ember másképen választ nem tud adni; és arra a célra szolgál, hogy az ember lelkét tegye alkalmassá az életre s a világ minél jobb fölhasználására. Amaz az objectumokat tárja föl, ez a subjectumot erősíti.

Vagyis a vallás — életbölcselet. Felfogás az életről, a mely nem hiányozhatik senkiből, mert ha nem esatlakozik az ember egyetlen uralkodó, közös élet- és világnézlethez sem, magamagának kell azt teremtenie, ha még olyan gyarlón teszi is, vagy pedig szakadatlanul a legkínosabb, csüggesztő kétségek közt hanyódik.

Nyilvánvaló, hogy végtelen nagy haszon az emberiségre, ha van olyan vallás, mely millió és millió embert tud kielégíteni közös életbölcselettel. És így az is bizonyos, hogy rettentő kár az emberiségre, ha valami sajátos szellemi pestis támad, mely az emberekből ezt az áldásos, közös bölcsességet ki akarja pusztítani és pedig úgy, hogy semmit sem ad helyettük.

Mert magától az egyes ember képtelen megalkotni ezt a világnézetet. Sőt egyáltalán sohasem is volt képes egyes ember arra, hogy megnyugtató, lelket betöltő „vallást” teremtsen. Az emberiség lelkének ébredésétől kezdődő világbölcselet eredménye

egy-egy vallás s a nagy alapítók rendesen nem is új anyagot vittek az eszmék sorozatába, hanem csak új rendszert alkottak azokról.

Három kérdés az egész, melyekre a vallásnak kell megfelelnie, mivel más nem felelhet s éppen azért hűen is fejezi ki a szó a fogalmat: ezekről a kérdésekről mit sem tudunk, csupán *vallást* tehetünk róluk.

1. Ki teremtette a világot s az embert?
2. Mi lesz az ember s a mindenség halála után?
3. Mi a mi létünk a mindenség létében?

Ezeket a pontokat ám végtelenségig lehet osztani, részletezni. A vallásalapítók rendesen csak általánosságba felelnek rájuk s az utódok, követők, a papok szokták a részletezés munkáját végezni. Mikor ez a részletezés már túlságosan felgyűlt, annyira, hogy a lelkekben elnyomják az alap-kinyilatkoztatás hatását, az emberiség sokszor erőszakosan szabadul meg tőlök és tér vissza az eredeti alaphoz, az ősforráshoz, hogy az újonnan fellépő magyarázók megkezdjék az új részletezést.

A vallásnak a lélekre gyakorolt hatása az, hogy fölszabadítja ennek teljes cselekvő erejét, mert a bennük megnyugvó ember, mintegy láthatatlan égi kéztől vezetve halad végig az életben; zsinórmérték van előtte, ahhoz tarthatja magát; kétes esetekben tőle kér és kap tanácsot, felvilágosítást; nagy csapások, szerencsétlenségek idején vigasztalást, szebb jövő reményét.

A vallásnak azonban van egy másik sajátosság hatása is. Abból, hogy bizonyos eszmei közös társulást létesít embercsoportok közt, az is szokott következni, hogy ezek a vallástól nagyon messze eső közös célokra is társas viszonyba lépnek. S bár a vallásnak valódi célja csak az, hogy az egyes ember legbensőbb lelkivilágát hozza harmoniába, — az a külső hatása is szokott lenni, hogy valóságos szövetkezeteket alakít, társadalmi szűk köröket, melyek anyagi és erkölcsi egységekké válnak s tagjaikra hasznos, idegenekre káros működést igyekeznek kifejteni. (Ecclesia militans.) Ez az egyházi élet, melynek a valódi vallásossághoz vajmi kevés köze van; sőt minél erősebben kifejlődik, annál károsabb reá, mert a szövetkezet önálló intézménynyé lesz s vele szemben alárendelt helyzetbe kerül az egyén, éppen úgy, mint bármely más hatalmi tényezővel való viszonyában.

A vallásos forradalmak, hitújítások is legnagyobb részben

nemcsak az elméleti hittan megreformálására, hanem ezeknek a hatalmi túltengésre jutott szervezeteknek megsemmisítésére törekedtek.

A vallás ezéjja bár kezdettől maig ugyanaz maradt, szerepe az emberiség életében nagyot változott. Kezdetleges állapotban élő népnél minden ő volt, az összes tudományt, az összes politikai s társadalmi törvényt a vallás foglalta magában, szóval az összes magasabb fokú lelki működést a vallás szabályozta. Az állami élet fejlődésével lassan külön nőtt belőle az állam kormányzására vonatkozó tudomány s vele kiszakadt az ezt gyakorló hatalom. Az emberi ismeretek gyarapodásával olyan tudományok születtek s nőttek nagyra, melyeknek csirája ott volt a vallásban. Végre a bölcselkedés tudománya is külön vált tőle, úgy hogy a mai legműveltebb emberi körök vallásában nincs semmi egyéb, csak a mi eredetileg is lényege volt: egyszerű és mégis teljes világnézet, a fönt említett három kérdésre való általános felelet. Ez pedig nem arra való többé, hogy államot kormányozzanak vele, nem is arra való, hogy felekezetek alkothassanak általa államot az államban, hanem arra, a mire minden vallásalapító törekedett, a mire minden egyes ember vágyik: hogy a magánosan álló ember lelkében összhangot teremtsen.

Jézus Krisztus, az emberiség Megváltója, ennek a legtökéletesebb vallásnak kimondója, évezredekre s ki tudja nem mindörökre-e? megmentette az embereket a kínos töprengés gyötrelmeitől. Ha végig tekintünk tanításainak az évszázadokban továbbűrűző hatásán, valóban csodálattal s hálával kell reá tekintenünk. Pásztorok, halászok, tudatlan kézművesek, szinte állati korlátolt-ságban élő népelemek lelkét éppen úgy megvigasztalta, kielégítette, egyensúlylyal látta el, mint a legmagasabb kulturai fejlődés tegtökéletesebb egyéniségeit. Azok a nagy forrongások s harcok, melyek az ő tanain épült egyházak kebelében számtalanszor dúltak és fognak még dúlni, mindig az egyházak fejlődéséből származó okok miatt törtek ki és soha sem irányultak az Idvezítő ellen. Ilyen válságokon át halad az emberiség a felé a társadalmi állapot felé, mely alkalmas lesz a Krisztus tanainak teljes megvalósítására.

A Krisztus által kijelentett vallás tulajdonkép több ezeréves vallásos fejlődés eredménye: a zsidó vallásnak egy tökéletes új korszaka és új eszmei kifejlődése. A régi igazságok újjá

születtek a Jézus szívében; új nézőpontból új perspektívát nyújtottak; de valójában csaknem minden egyes adat, mely a Jézus szívének kohójában oly nagy fontosságú igazsággá formálódott, — ott volt a régi vallásban, de a régi rendszerben mellékes szerep jutott nekik.

Erről a fejlődésről akarok áttekintést adni a biblia alapján. Arról, hogyan ment át az Egy Isten imádat három nagy korszakon, illetve hogyan született háromszor újjá s nyert mindig tökéletesebb és nagyszerűbb alakot.

Kezdetben a *család* vallása volt. Ábrahám és Jákób Istenének csupán egy családra volt gondjuk és törvényük. Majd a *nemzet* vallásává lett a Mózes hatalmas lelke által, s a nemzeti vallások legtökéletesebb ösformája alakult ki benne. Végre az *emberiség* vallását teremtette meg ebből az Isten fia s örök időkre megadta a földön születetteknek a legjobb életfölgöfást.

Ím e csodálatos történetről beszél a biblia. Benne van az emberiség szellemi fejlődésének mintegy allegóriája s valósággal benne van maga az a philosophia, világnézet, isteni tan, mely évezredekben át szolgált emberek millióinak teljes nyugasztaló fölvilágosítással olyan kérdésekre, a melyekre nincs válasz másutt sehol.

S veszítse bár hitelét az emberek előtt minden felekezet. Összes tanával és ígéretével együtt, a biblia nem veszíti hatását soha, mert ebben nem dogmák vannak, nem követelő, merev és parancsoló theologia, melyben lehet hinni és nem binni, mely előtt meg lehet alázkodni s lehet vitázni vele: ebben emberi történelem van, a legsajátosabb szempontból tekintett történelme az emberiségnek; a *könyv* íróit állandóan egyetlenegy dolog érdekli csak, a vallásos eszmék fejlődése.

Ha felüti az ember a bibliát, nem az a legelső dolog, a mit megtanul belőle, hogy van isten, mert ezt hajlandó úgy fogni fel, mint annak a népnek hitét, egyéni meggyőződését: az az első megragadó vonás, hogy világkezdetől fogva ugyanaz a viszony az ember és az élet között, a mit mi érzünk. Ugyanazok a kinos problémák rémitik meg a bibliai ember szívét, a melyek előtt maig tudatlanul, tanácstalanul állunk. Ezek a problémák nem érdeklődésünket izgatják, hanem életkedvünket metszik le: nem is feleletet, megoldást keresünk rájuk, hanem balzsamot, vigasztalást az általuk okozott sebre. Az igazságtalanság, szerencsét-

lenség és a halál problémája legfőbb valamennyi között, mert ezek a legközönségesebbek, legdurvábbak s legjobban lesújtók. Az élet kegyencze, a szerencsés, a boldogan élő ember éppen úgy megoldhatatlan kérdések előtt állanak, mint a sorsüldözöttek, csapást érők s haldoklók, de a kétféle helyzetnek az a lélektani hatása, hogy amazok önfeledten igyekeznek szabadulni a töprengéstől, míg ezek kétségbeesve süllyednek a legkínzóbb tépelődésbe. Ezeknek van szükségük vallásra: vigasztaló élet-bölcseletre. S a világ valamennyi vallásalapítója ezeknek hirdette az ígét: az elnyomottaknak, szenvedőknek, kicsinyeknek, bajban sanylődőknek. Nem is értették meg szavukat, csak ezek, mert ő nekik mohón várt és erőt adó segély volt az, míg a hatalmasoknak, boldogoknak és erőseknek mérsékelő kényszer. A vallás is, mint minden nagy eszme, az emberiségre vonatkozik; de hívői és terjesztői, mint minden nagy eszménél, azok, kik rá vannak szorulva és tőle várnak mindent. Ezek a szegények és vallásra szorulóknak ma ugyanannyian vannak, mint ezredévekkel ezelőtt. Míg az alapviszony az egyén és a végtelenség között nem változik; míg az ember párányi erejére utalva a végtelen természeti erők hatalma alatt áll s míg létünk buborék a határtalan lét tengerén: addig szükségünk van olyan magyarázatra, mely összeegyezteti semmiségünk létjogát a mindenségével; enyhíti kétségbeesésünket az aránytalan nagyságú erőkkkel vívott harcunkban; s magasabb tartalmat ad eltűnő életünknek.

S Jézus Krisztus megadta ezt a magyarázatot, midőn a vallás által megoldandó nagy kérdésekre a következőkép felelt:

1. Ki teremtette az embert s a mindenséget? — Isten a ki erő, igazság és szeretet.
2. Mi lesz az ember s a világ halála után? — Föltámadás.
3. Mi a mi létünk a nagy létben? — Minden élő s élettelen, tagja a mindenségnek, Istennek egyenlően szeretett gyermeke.

E rövidre vont feleletekben ott van minden, a mire vallás taníthat. Ha egyszerűnek s a megszokás miatt talán közönyös föltevéseknek, vagy költői magyarázatnak látszanak ezek korunk előtt, térjen csak vissza az eredeti forráshoz az ember, haladjon végig azon az úton, melyen az eszmék idáig fejlődtek s el fog telni az igazságnak az egész lelket betöltő hatásával.

Az itt következő fejtegetésnek az a célja, hogy ezt az utat vázolja s elvezessen az első csiráktól a Krisztusi világnézetig, mely olyan tökéletes mint maga a világ.

Erre a meggyőződésre csupán a saját lelken át juthat az ember; különösen ma, mikor a philosophiai, kivált a vallási tekintélyek kora teljesen lejárt. Ma már nem belénk nevelt hittel hallgatjuk a predikációt, hanem a levegőből belélegzett kételkedéssel vitázunk vele. Csupán egy út vezet a Krisztus igazi megismeréséhez, ha a biblián haladunk végig ő hozzá s átszűrve lelkünk a szent könyv homokján, az Üdvözítő megsejtésére elég tisztákká válunk. Ennek az útnak nem vallásos rajongás lesz az eredménye, hanem tiszta átpillantás az emberi életen s lelki harmonia. Nem valami tannak vagy tudománynak elfogult s lélekölő betanulásával végezzük kutatásainkat, hanem azzal, hogy függetlenül s szabadon tudunk itélni a bibliáról és lelki ügyeinkről. Hasonlít ez az eredmény az igazi értékű szépirodalmi művek keltette benyomásokhoz, mindkettő bizonyos lelki hatásokat vált ki, de az egyik csupán aesthetikai gyönyöröket szerez, míg a másik e mellett olyan pszichológiai átalakulásokat idézhet elő a lélekben, melyek az egész életre befolyással bírhatnak.

A vallás minden embernek legbelsőbb lelki magántulajdona s magánügye, ezért csak akkor valóban értékes reá, ha maga szerezte meg magának. Az egyházaknak és vallásos intézményeknek csupán kötelességük s hasznuk, hogy örök figyelmeztetői az emberiségnek a szűk látkörön túleső örök törvényekre s örök forrásai a vigasztalásnak.

— Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet, így szól Isteneitek! — mondja a próféta.

Legyen azért nyitva a templom kapuja azok számára, kik szükségét érzik, hogy oda menjenek s homlokán legyen ott a magasztos hívó szózat:

— Jöjjetek hozzám ti megfáradottak és én megvigasztalak titeket.

II.

Őseink a XVI., XVII. században nagy szeretettel hasonlították a magyar nemzet sorsát a bibliai zsidó népéhez. Ez is, az is egyedül él idegen népek tengerében a maga külön istenének gondja alatt. A hasonlat legfeljebb annyi igazságot takart,

hogy a magyar predikátorok épp olyan joggal hirdették, hogy bűneiért bünteti Isten a népet, mint a zsidó próféták. — a magános sorsban nem volt egyforma a két nép helyzete. A magyar valóban magános volt, idegen az idegen népek közt, de a zsidó rokonfajok, testvérm nemzetek közt élt idegenül. A filisteusok, edomiták, ammoniták, moábiták, samaritanusok, kikkel annyit harczoltak, sőt a syrek, chaldeusok s az arabok is mind közeli faj és nyelvrokonaik voltak, velük csaknem egy nyelven beszéltek, olyanféle eltérésekkel, mint pl. a szláv törzs nyelvcsaládjai: oroszok, lengyelek, tótok, szerbek, horvátok stb.

Hiszen ha rokotalan, idegen nép lett volna a zsidó a körülte hullámzó népek tengerében, könnyebb volna megérteni, hogyan jött létre vallása, mely annyira magános. önálló, az összes körülalakó népek vallásától különböző s azoknál annyival tökéletesebb, a mennyivel fölötte állott az ember az „Éden kertben“ a többi teremtményeknek.

E vallás legősibb koráról kevés biztos adatunk van. A legrégibb elemeknek kiválogatása s megállapítása igen nehéz föladat. Már a legősibb könyvekben meg lehetőszen készen van a vallás legfontosabb tervezete; legalább is magas fokon áll a vallás szelleme. Ez természetes dolog is, a biblia legrégebbi könyveit a királyság korában írták össze a Sámuel által alapított prófétai iskolákban, abból a czélból, hogy a papoknak rendelkezésükre álljon a nép őstörténete s a Jehova kegyelmének ősidők óta iránta tanusított példái, hogy predikálhassák a szakadatlanul bálványimádásra tévelygő nép előtt a Jahve tiszteletét. De úgy látszik, régibb följegyzéseket is használtak föl, vagy a hagyományt sokszor nem alakították át kellően czéljaik szerint, mert igen sok adat maradt a régi könyvekben, mely őszintén elárulja azt a kort, melyben még csak csirájában volt meg a Jehovaimádás, és nagyon hasonlít a cultus a bálványimádáshoz.

Az ótestamentomi vallás fejlődésében három nagy korszak van, mind a háromban nagy átalakuláson ment át a vallás és a nemzeti hatalom: Ábrahám, Mózes és a próféták kora ez a három korszak.

Ábrahám, a patriarcha, képviseli a vallás és a nemzet legelső csiráját. Benne, mint fogalomban jelenik meg a cultus megteremtése, valamint a zsidó nemzet megszületése és ígérete. Neki jelenti meg magát legelőször az Isten, ő találta meg az

Egyistenet, ki megígéri, hogy néppé, fajjá, nemzetté, sőt az egész világ hatalmát megnyerő néparadattá teszi ivadékait. A zsidók sohasem mennek vissza Ábrahámhoz túl, nemzeti aspirációik s vallási ígéretyerősítők alapforrását keresve. Végre maga Ábrahám misztikus és mythikus fogalomná válik s ő, az ígéretek nyerője, ígéretek adójává s túlvilági betöltőjévé lesz. Már a Jézus idejében az Ábrahám nevének igazi, eredeti értelmével többet jelent az „Ábrahám kebele”, holott találkozunk a szegény és gazdag.

Mózes a második fokozatot jelenti a zsidó nép történetében. Történelmi személyisége épp úgy tele van szöve csodás vonásokkal, mint minden vallásalapítóé, de mégis már realisabb alak Ábrahámnál s a vallásban más szerepe van. Ő a törvényhozó. Bár közvetlenül érintkezik Istennel, sohasem szerepel, mint a ki személyesen képviseli Istennel szemben a zsidó népet. Ő személyében nem nyer ígéretek és nem ad azokat a népnek. Nem volt sem ura, sem atyja a fajnak, csupán magános, különálló vezére s az isten és a nép között mint közvetítő áll. Valami emberfölötti szerénység, önzetlenség és minden hatalmi vágy hiánya jellemzi óriási egyéniségét, mely a legcsodásabb erővel vezeti a népet a szellemi közösségnek s istenismeretnek addig nem ismert magaslatára. Emlékét ugyan bevonták mesés és emberfölötti színezettel, de azért sohasem bitorolt isteni jogokat. Fő jellemvonása mindvégig épen maradt: az isten tolmácsa s mint ilyen a legfőbb törvénymondó. Könyveinek, a thórának nem azért van oly végtelen tekintélye, mert a Mózes lényének isteniessége emeli magasra, hanem azért, mert Mózes által a valóságos Isten akaratát nyilatkozik benne. Mózes mint igaz ember áll az időkben, a ki önzően egyetlen sugarat sem rabolt el a maga számára az isteni dicsőből. Mózes emelte föl Ábrahámot a Jehováig, ő állította előtérbe a patriarchát s hirdette azt az Isten választottjának, ezzel ő jelentette ki a nemzeti vallás főeszméjét, mely sohasem halványult el s maig alapja a zsidó vallásnak.

A próféták kora már nem ilyen jellemű. Az Ábrahám és Mózes megjelenése egy-egy hosszú forrongó, előkészítő folyamatnak betetőzése, kialakult s bevégzett megnyilatkozása. A próféták kora éppen ez a szellemi átalakulásra vezető út, hatalmas mozgalom, melyen teljesen uralkodik ugyan a mózesi cél és fölfogás, de már új gondolatok s új áramlatok törnek elő, részint a változott viszonyok, részint a magasabb szellemi fejlődés követ-

keztében. A próféták kora már történelmi időszak s megbecsülhetetlen forrás a krisztusi eszmék megtermésének vizsgálatára. Zsidóország hanyatlásakor lépnek föl ezek a hatalmas emberek, ostromozzák, fenyegetik a romlott népet, majd a babiloni fogság idején vigasztalják és új, szebb jövő reményével, a Messiás eljövételével biztatják s ezzel egy egészen új motivumot teremtenek, a melyről még mit sem tudott az igazi mózesi vallás. Egyúttal tisztázzák és magasabb szempontokból nézve nagyobb arányúvá teszik az isten fogalmát. Tisztán mózesi célok lelkesítik ugyan őket, de anyagot gyűjtenek annak számára, ki el fog jönni, hogy egy egészen új cél elérésére használja fegyverül eszméiket.

Ha az egyes korszakokban vizsgáljuk a vallás lényegét és fejlődését, annak a kis mustármagnak a növekedését látjuk, melyről Jézus szól: a legkisebb minden magvak között, de ha megnövekedik, nagyobb lesz a füveknél, végtére hatalmas fává fejlődik, hogy az ég minden madarai reá szállhatnak és fészket rakhatnak az ágain.

Ábrahám, az ősatya, volt az a jó föld, kibe az isten elvetette a magot, Mózes lelkében lett az nagyobbra a füveknél s Jézusében a világ madarait ágaira gyűjtő terebély fa.

Hogy Ábrahám történeti személy volt-e, eldönthetetlen. Bibliai szempontból annak kell tekinteni, ő az ősatya, kitől ered a faj és a vallás, a nép nemzeti érzete s az istenismeret. Az a sok és szabatos kijelentés és jóslat, melyeket Ábrahámnak mondatnak, nyilván későbbi eredetű, valószínűleg Mózes dolgozta ki s állította ennyire szem elé az ábrahámi theoriát.

Ábrahámnak, ennek a jelképies ősnak a valóságban bizonyára házi isten volt az az Isten, kinek csak Mózes adta a Jehova nevet, mert odáig semmi néven nem neveztetett. (2. Móz. III. 13—15.) „Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak úgy jelentem meg, mint mindenható Isten: de az én Jehova nevemen nem voltam előttük ismeretes.” (2. Móz. VI. 3.) Az Ábrahám istene a bálványoktól csak egy lényeges dologban különbözik: főjellemvonásában, abban, hogy láthatatlan, szellemi volt és a mi különösen fontos, egy szellem volt. Bármikor és bárhogyan történt is, hogy istent az első patriarcha nem kézzelfogható, szemmel látható tárgyban kereste, hanem láthatatlan szellemben, mely a magasban, valahol az ég felhői fölött lakik, ezzel megadta a

vallásfejlődés első örök gondolatát. A második az volt, hogy valamilyen combinatio útján ezt az Egyistent ruházta fel mindazon erőkkal és tulajdonságokkal, melyeket az istenben keres és tőle vár az ember.

Szellemi istent az ókornak számos népe ismert, viszont egy-egy bálványnak számos ősnép hite tulajdonított többféle erőt, képességet. A görög vallás azonban, mely minden természeti erőnek külön istenét kereste, épp olyan kevésbé volt határtalan fejlődésre képes, mint annak a bálványnak a tisztelete, ki mindenre képes volt. Mind a kettő anyagiassá tette az istenfogalmat s ezzel szűk határokat szabott a fejlődésnek. A bálvány ereje a fejlődő emberiség előtt a tárgy anyagi kézzelfoghatóságán szenvedett hajótörést, a sokisten hívők theológiája az emberi társadalmi élet korlátait szabta az istenségre. Abban a perczben, mikor meggyőződött a hívő, hogy a kőből, bronzból, aranyból készített isten csak tehetetlen anyag, — elvesztette a cultus a varázst, s mikor az Olimpuson lakó istenek pörpatvarral vagy alkudozással tudnak egymástól kieszközölni valami közreműködést, a legközönségesebb földi élethez profanáltatott a világok fölött álló hatalom. Az egy szellemi istenség gondolatának a sokféle erővel bíró egyisten eszméjével való véletlen vagy hosszú fejlődés útján történt összekapcsolása lett a legmagasabb emberi felfogás az istenről. Ez olyan óriási méretű gondolat, hogy mindjárt megjelenésekor a legnagyobb határtalanságnak tűnt fel, annyira, hogy azóta sem növelhette az emberi képzelem nagyobbra az isten gondolatát, csupán részletezte a végtelenségig ennek az istennek az emberekhez s a világhoz való viszonyát.

Lehet, hogy Ábrahám az eszme kifejlesztéséhez semmit sem adott a magából, lehet, hogy ő csupán örökölte ezt a felfogást, de ő adott, mint a nomád viszonyok közt gazdaggá, hatalmassá és szerencsésé lett családfő tekintélyt a maga istenének, a mint ez rendes dolog volt az őskorban. Ábrahám csupán a saját családja istenének ismerte az Urat. Ennek csupán ő iránta van jóakarata s mindenkinek ellensége, a ki az Ábrahám érdekeibe ütközik, a mi rendkívül kezdetleges istenfelfogásra mutat. A bálványimádás egyik alapvonása ez: a bálvány lehet egyetlen ember személyes istene, lehet egy családé, egy népé vagy egy nemzeté, — viszont ezek a bálványok egymás mellett állhatnak a nélkül, hogy a hívő lelkében kétség támadna arra nézve, vajjon

nem történik-e hatalmi érdekösszeütközés közöttük. Azonkívül Ábrahám előtt az Isten hatalma még nem terjedt ki mindenre, csak egy pár irányban, vagy inkább: ő nem teremtette az istent folyvást dolgozó, működő, minden lépésre s a szív gondolataira is vigyázó lénynek, csupán egy állandóan készenlétben levő hatalomnak, ki kétes helyzetekben döntő bíról lép fel.

Az Isten Ábrahám életében kétféle szerepet vitt: 1. nagy jövőt ígért ivadékanak s viszont cultust kívánt tőlük. 2. Néhány alkalommal idegen ellenséggel szemben segítségére volt.

Az első dolog anachronismus, melyet az utókor tulajdonított Ábrahámnak, de a második valóságos hagyomány lehetett s teljesen megfelel az Ábrahám-kori istenfölfogásnak. Éppen ez mutatja, hogy az Ábrahám istene még csaknem fetis jellemű volt. Következő módon segített Ábrahámon. Ábrahám nagy éhség idején Egyiptomba megy s ott feleségét hugának adja ki, mert fél, hogy megölik őt a szép asszonyért. A faraó csakugyan megszereti Sárát, elveszi feleségül s Ábrahámnak, ki nem árulja el magát, nagy jutalmat ad érte. De az istennek különben ismeretlen törvényei tiltják ezt a bűnt és miatta nagy csapásokat bocsát az Úr Egyiptomra. A faraó megtudja, hogy az idegen nő felesége volt Ábrahámnak s ezt magához híván, így szól hozzá:¹ „Miért tetted ezt velem, mért nem mondtad meg nekem, hogy ez neked feleséged? Miért mondtad: Hugom ez; azért vevém feleségül. Most már imhol a te feleséged, vedd magadhoz és menj el.“ S nagy kísérettel bocsátotta el mindenével együtt. Ez a történet még egyszer ismétlődik, mikor Sárát Abimélek Gérár királya veszi el; de hozzá kegyesebb Ábrahám istene, mielőtt megtörtént volna a bűn, személyesen jelenik meg Abiméleknek s figyelmezteti, hogy ne érintse az asszonyt, mert meghal. Abimélek ijedten védekezik:² „Uram, az ártatlan népet is megölné-e? Avagy nem ő mondotta-e nekem: hugom ő; s ez is azt mondotta: bátyám ő. Szívem ártatlanságában és kezeim tisztaságában tettem ezt. És mondotta az Isten nékie: Én is tudom, hogy szivednek ártatlanságában mivelted, azért tartóztattalak én is, hogy ne vétkezzél ellenem.“ Abimélek okulva az Ábrahám istenének hatalmán, szomszédjával erős szerződést köt:³ „Esküdj

¹ 1. Móz. XII. 18.

² 1. Móz. XX. 4.

³ 1. Móz. XXI. 23

meg énnékem az Istenre, — mondá, — hogy sem én ellenem, sem fiam, sem unokám ellen álnokságot nem cselekszel, hanem a kegyesség szerint, a melylyel én irántad viseltettem, viseltetel te is én irántam és az ország iránt, a melyben jövevény voltál.¹ Ez alatt pedig azt érti, hogy nem zudítja rá a Sára átadásához hasonló álnoksággal istenének haragját.

Az isten tehát úgy áll Ábrahám fölött, mint végtelen hatalmú jóakaró, ki szakadatlanul készen áll arra, hogy választottját mindenféle örömmel tétézze s ellenségeit még azért is megbüntesse, a mit öntudatlanul vétettek az ő kegyeltje ellen. Az isten akaratának ilyen nyilvánulása az ősemlernek abból a naiv vágyából ered, hogy „az én tulajdonom váljék hasznomra, de ha valaki elveszi tőlem, neki kárára legyen“. Az istent a saját maga s minden tulajdona hű pásztorának, gondviselőjének tekintvén, tőle várja e kívánságának teljesítését: „az én istenem legyen nékem hasznomra s annak, ki engem megkárosít, kárára“. A zsidók istene mindvégig megőrizte ezt a jellemvonását: mikor nemzet istenévé lett, csupán az Ábrahám joga bővült ki egy egész nép számára. Néha nagyon primitív helyzetekben még csaknem olyan módon nyilvánult is ez az akarat, mint az Ábrahám esetében, bár egyebekben már sokkal tisztultabb felfogás volt az Úrról. Sámuel próféta idejében történt, hogy a filisteusok a frigyládát csatában elveszik a zsidóktól s Asdód városukba vivén, Dágon templomába teszik, de a Jehova összetöri Dágot, a bálványt, s csapásokkal, fekélyekkel, dögvésszel veri meg a filisteusok városait, valamennyit, a hol őrizni akarják a ládát, mig végre is visszaküldik azt Izráelbe.¹

Ábrahám előtt az isten lényének csupán fenséges körvonalai tűntek még föl, de nem ismerte azt az igaz istent, ki később teljes dicsőségében bontakozott ki az ég haragos felhői között. Rettenetes hatalmú úr neki az Isten, a ki felemelheti és megsemmisítheti az embert; a kihez imával és neki kedves áldozattal s alázatos engedelmisséggel kell fordulni s akkor minden kicsi és nagy kérését teljesíti egyetlen választott emberének. Úgy tetszik ez az isten nem sokat különbözött az akkori bálványoktól, talán csak abban, hogy képzelt szellem volt. Az a kifejelett theologia, mely angyalokat ad az Ábrahám istenének

¹ 1. Sámuel V., VI.

szolgálatába, kik Hágárt megszólítják a pusztában, Sodoma elpusztítását végrehajtják stb., nyilván későbbi korok betoldása az Ábrahám-legendák közé. Az Isten Ábrahámnak még sokkal egyszerűbb hatalom volt és igen könnyen s szívesen jelent meg személyesen még idegenek előtt is. Cultusa sem különbözött a többi istenekétől, ugyanúgy imádták s még évezred mulva is egészen egyformán raknak áldozati oltárt az Úr előtt Illyés és a Baál papjai.

Legfőbb varázsa ez istennek a titokzatosság volt; ez növelte tiszteletét s hatalmát, mert míg a korlátolt nép előtt akadály volt az imádkozásban, hogy nem látta istenét, mint a szomszédos bálványimádók, viszont az emelkedett szellemeket a csodalátásig izgatta a láthatatlan Istenről való ábrándozás.

A vallás későbbi prófétái egybeállítván a világ történetét az első naptól kezdve: egyenes láncolatot kovácsoltak Ádámtól Ábrahámig, ettől Dávidig, kitől viszont Jézusig. E szerint Jákób örökölte Ábrahámotól a családi istent és pedig álnoksággal szerzett jusson. Nagyon nevezetes vallomás ez az első korszak istenfogalmáról. Ez az öröklés teljesen úgy történt, a hogy pl. egy amulettet, fetist, vagy bálványt lehet nyerni. Míg az apa tulajdonában van, addig gondot visel ő reá s családjára, de ha megfelelő formaságok által a tulajdonjogot átadja valamelyik fiának, akkor ennek épp olyan tulajdon istenévé lesz azontúl, mint tulajdon istene volt addig ő neki. Még a testvér is idegen reá, azzal szemben is megoltalmazza védenczének érdekeit, bár eddig az apa jogán mindketten egyformán állottak isteni oltalma alatt. Jákób megcsalja atyját és bátyját s megkapja az istent annak minden hatalmával együtt, kizárólag a maga számára. Mivel a bűvös erejű átadás formailag teljesen szabályszerűen ment végbe, többet nincs mód, hogy tőle visszavehessék a családi istenhez való juszt, az igazi örökös számára.¹ Jákóbot elűzik ugyan s ő menekül, de magával viszi Ábrahám istenét, ki az idegenben megáldja munkáját, úgy hogy ő, a magános bujdosó, évek mulva meggazdagodva, hatalmasan térhet vissza atyjához és bátyjához, kik nemes lemondással fogadják. Izsák meghal s Ézsau idegenbe züllik Kánaán földéről, melyet Ábrahám ivadékainak ígért az Úr. Jákób lesz itt örökössé, Ézsau pedig az

¹ 1. Mózs. XXVI. 37.

edomiták atyjává léssen, idegen és ellenség az Ábrahám istene előtt, ki új szövetséget kötött Jákóbbal, az Izráellel.

A következő nemzedéknél már tárgult az Isten fogalma és szerepe. Jákóbnak tizenkét felnőtt fia volt s ő megéri, hogy mindnyájan családapákká legyenek s Kánaán földében egész kis nemzetséget alapítsanak. Mivel az Isten Jákób feje fölött áll s minden övéire egyenlően gondot visel, az egész generációt szárnya alatt tartja szolgálkával és birtokaikkal egyben. A családnak még azt a tagját is védi és áldja, ki messze vidékre, Egyiptomba kerül rabszolgául, saját testvéreinek gazsága folytán: József fölött is ott lebeg kegyelme s magas polczra emeli, Egyiptom kormányzójává teszi, úgy hogy mikor Jákób és családja éhínséget érnek, a mi nomád életmódú népeknél gyakori csapás, ő segítheti ki családját, sőt ideiglenes hazát adhat nekik idegen országban.

Itt éri utól Jákóbot a halál s ő végrendeletében nagy bölcsességgel tizenkét fiára együttesen hagyja az isteni örökséget, még részletekben is olyan határozott megszabással, hogy József helyett két fia álljon be az ő gyermekei közé, mindenik egy-egy egész jogot nyervén, de Józsefnek esetleg még születendő gyermekei már csupán ezzel a kettővel osztozzanak.

Ebben a rendelkezésben már nem tolódik olyan tisztán előtérbe, hogy tulajdonképen a családi istenhez való jog ez az örökség. Ennek az az oka, hogy a hagyomány átalakult lassan s az idegenben nyomorgó nép előtt mind boldogabb hazának tűnt föl az elhagyott Kánaán s lassan az ígért földében való örökösödésre gondoltak. Jákób előtt s fiai előtt, kik boldogok voltak, hogy letelepedhettek az áldott termő Gósen földjén, bizony nem lehetett olyan nagy becsű a Kánaán, mint a később még nagyobb nyomorúságba süllyedt utódok előtt. Jákób azzal a tétével, hogy 12 fiára együttesen hagyta a kultust, megadta a nemzet fejlődésére s a nemzeti vallás kialakulására a lehetőséget. A zsidó nép ennél szélesebb keretet sohasem kapott, mindvégig a Jákób 12 fia nevét viselő 12 törzs maradt.

Móricz Zsigmond.

(Folyt. köv.)

AZ ÍRÁSMŰVEK PSYCHOLOGIAI ALAPON VETT KATEGORIÁI.

— Negyedik közlemény. —

III.

A prózai műfajok kategóriái.

Mig az aesthetika fejlődésével egyre növekedik azoknak a száma, a kik a költő iműfajok vizsgálódásába belemerültek, addig alig foglalkozott valaki a rhetorikával s meglehetősen elhanyagolt a próza elmélete. Talán még a szónoklás legnagyobb művészei: a görögök s a rómaiak méltatták leginkább figyelmükre a prózai fajokat, főképpen pedig abban az ágazatban, a melyben mégsem lehetett tőle megtagadni a művészi kvalitást. E formája pedig a prózának a szónoki beszéd. Az ókor egyetlen tudósának sem jutott azonban eszébe, hogy a szónoki beszédet a költői műfajok kerekébe sorozza. Éppen azért ez a műfaj egészen külön fejlett, egész külön tudomány foglalkozott vele s e separatiójában meg is maradt a legújabb időkig. A szónoki beszéddel foglalkozó rhetorika a szükségletekkel egyetemben azonban lassanként kezdett átalakulni s kezdett beleolvadni a prózának egyre növekvő egységes elméletébe. De hasonló sorsa volt nemcsak ez elméletnek, ilyen sorsa volt a próza más és időnként igen virágzó egyes fajainak is. Így pl. a történetírásnak, a tanító- vagy állatmesének, az epistolának. Pedig e formák immár teljesen kialakult elmélettel s természetesen bőséges irodalommal dicsekedhettek, a nélkül azonban, hogy az aesthetika tudomást vett volna róluk, vagy valami rendező kéz benső, pszichologiai kapcsolatot keresett volna köztük.

A költői műfajokról s ezekkel kapcsolatban e műfajok elméletéről — az ókortól elkezdve egészen az újkorig — majdnem minden aesthetikus, tehát majdnem minden philosophiai irányzat nyilatkozott, a prózai írásművek elméletére vonatkozó tanításoknak ellenben efféle, hogy úgy mondjuk, időrendi nyilvántartásáról szó sincs. E téren tehát olyan félig-meddig pragmatikus eljárásról, mint a melyet a költői műfajok elméletének fejlődésére s ez elméletben a kategoriák kialakulásának feltüntetésére bemutatunk, le kell mondanunk. Bizonyos azonban, hogy itt is az alapozó művek a legnagyobb fontosságúak. E művek közé kell sorolnunk első sorban azokat, a melyek az első rhetorika szabályainak abstrahálására szolgáltak. Ilyen műveket a görög történet az inductióra bőséges számmal sorol fel. Nekünk elég lesz csak a szerzőket megnevezni, e nevek még ma is egy-egy tudományág symbolumai gyanánt használatosak. Ilyen például *Herodotus* neve, a ki Cicero szerint „a történetírás atyja” s a ki éppen a történetírásra vonatkozólag nagy időkre kiterjedőleg alapot adott a história elméletének. De alapot adhatott ez elméletnek a görög világnak annyi sok más kiváló historikusa: *Atheni Thukydides* a peloponnesusi háború történetével, *Atheni Xenophon* az *Anabasis*-szal és ezen kívül sok más művével; vagy akár a philosophus *Platon*, vagy *Ktesias*, vagy *Ephoros* az első egyetemes történelem megírója, vagy a buvárkodó *Timaios*, vagy akár maga *Aristoteles*, *Polybios*, stb., stb. Épp így a rhetorika szabályainak dedukálásához alanyokat szolgáltatottak a szónokok. Így mindjárt a legrégebbi athenei rhetor: *Antiphon*, Thukydides tanítója; *Isaios*, *Lysias*, *Isokrates*, ki immár valóságos publicista s a ki a prózában is igyekezett érvényre juttatni a rhythmust; *Demosthenes*, *Lykurgos*. A rövidebb értekezések szerkesztéséhez, illetőleg a szerkesztés szabályaihoz példákat szolgáltatottak a *lexikographok*, ezek között *Julius Pollux*, *Herennios Philon*, *Ammonios*, *Suidas* és mások. Tudjuk is, hogy mindazon prózai műfajoknak, melyek divatoztak, ki is forrt, teljes is volt az elméletük. A történetírás szabályait épp úgy tudta mindenki, a ki történelmet akart írni, mint a szónoki beszéd szerkesztésének, vagy akár a beszéd előadásának törvényeit, fogásait. Nem volt tehát elméletben a próza sem szegény; nem, mert ime az első rendszeres Poetikával egyidejűleg megjelent ugyancsak attól a genialis szerzőtől, Aristotelestől, az első Rhetorika is.

És ha párhuzamot akarnánk vonni a nagy szerzőnek a költészetre és a szónoki beszédre vonatkozó két műve között, azt kellene állítanunk, hogy az utóbbi sem alaposság, sem emelkedettség tekintetében nem áll hátrább a világbirű Poetikánál. A három könyvből álló munka bőséges részletességgel, mindenre kiterjedő figyelemmel tárgyalja végig a szónoki beszédet, mely Aristoteles szerint „azon tehetségben áll, mely az elébe adott tárgyat hitelt érdemlőleg megismertetni képes“. Míg azonban ez alapvető munka a szónoki beszéd elméletét teljesen tisztázta, egészen figyelmen kívül hagyta a prózai írásművek minden másnemű tagozatait s csak említi a dialektikát és a statustudományt. Épp így nem terjedt túl a szónoki beszéd vizsgálásának határain *Anaximenes Rhetorikája* sem. E terjedelmes munka harmincnyolcz fejezetben fejtegeti a szónoki beszéd elméletét. Tagadhatatlan, hogy e mű is adalék a prózai írásművek elméletének tisztázásához, de miután Anaximenes ugyancsak a szónoki beszédet bonczolgatta, rhetorikája a prózai műfajok elméletének kérdését előbbre nem vitte.

Kifejlett elmélete volt a szónoki beszédnek a rómaiaknál is. S hogy csak a nevezetesebb írókat említsük, ott van *M. T. Cicero*, kinek úgy szólván egész sereg ide vonatkozó munkája volt, ilyenek a *Rhetorica*; *De oratore libri tres*; *Brutus*, *de claris oratoribus*; *Orator ad M. Brutum*; *Partitiones oratoriae*; továbbá főképp a stylussal foglalkozó műve, a *De optimo genere oratorum*, stb. Nagy érdemeket szerzett továbbá a rhetorika elméletének kifejtése körül *M. Fabius Quintilianus*. Főművében, az *Institutio oratoriá*-ban kimondja, hogy annak, a ki jó szónok akar lenni, a grammatikától elkezdve mindennemű tudományban járatossággal kell birnia. Ugyancsak a rhetorika elméletére vonatkozik *Cornelius Tacitus*-nak *De oratoribus* című műve, mely értékes és mélyenjáró megjegyzésével sok fontos kérdést világított meg. Szó sincs róla, hogy az elsorolt művek egytől-egyig nagybecsűek ne volnának, de láthatjuk, hogy a felsorolt elméletek mind részelméletek s afféle áttekintő, rendszerező mű, mely a prózai műfajokat olyan módon vizsgálta volna, miképp az Aristoteles Poetikája a költői fajokat, egyetlenegy sem akadt. A prózai műfajok összetartozandóságát, egy közös alapból való vizsgálásának szükségességét, lehetőségét senki meg nem érezte. És ezek a fajok külön szórva, külön fejlődve, külön vizsgálat

tárgyait tették nemcsak az ókorban, hanem a közép-, sőt az újkor nagy részében is. Igen távol állana célunktól, ha az ilyenformán fejlődő elméleteket külön-külön sorra vennők. Mert az ókori retorikákkal is csak abból az okból tettünk kivételt, hogy szemléltessük, miszerint a prózai műfajok legfontosabb, legősibb fajtáját: a szóközi beszédet, daczára egészen fejlett művészi mivoltának, miképp zárták ki már az ókor nagy aesthetikusai a művészetek sorából, még pedig pusztán az alak megtévesztő szempontjai alapján. Innen van, hogy a középkornak s az újkornak a prózai műfajokra vonatkozó elmélete oly szegény. A classikus kor kiadott jelszava s megkezdett iránya után ugyanis a későbbi idők aesthetikusai teljesen figyelmen kívül hagyták a folytonosan fejlődő prózai műfajokat. Hiába izmosodott napról napra az úgynevezett kötetlen beszédben írott művek irodalma, hába fordultak az írásművek ezen fajtái felé a különböző korok legnagyobb szellemei s hiába csökkent akárhányszor a költött beszéd irodalma: az idők nem változtak. A próza kimaradt végkép az aesthetikából és elmélete sem aesthetikai, sem pedig egységes szempontból vett alapot nem nyert egészen a legújabb korig. A legutóbbi időkben azonban javult a helyzet.

Blair Hugo Rhetorikája és Aesthetikai Leczkéi ugyanis, ha nem is közös nézőpontból, de legalább egymás mellett tárgyalják az összes irodalmi fajokat, tehát a költőieket épp úgy, mikép a prózai típusokat. E műben, mely korának okvetetlenül legjobb munkája volt, a prózai fajokban mutatkozó szép iránt való érzéket már okvetetlenül fel lehet ismerni; hiányzik azonban belőle a prózai műfajok összeségének egységes vizsgálata. Ugyancsak ezt modhatjuk *Bain Sándor* aberdeeni tanárnak a rhetorikai szerkesztésre vonatkozó munkájáról is. A prózai írásművek rendszerbe való foglalására komoly igyekezetet találunk *Acsay Ferencz* benczés tanár terjedelmes munkájában s e kísérlet annyival is inkább érdekes, mert Acsay nemcsak egymás mellé illesztette a prózai műveket, hanem igyekezett azoknak közös alapját is megtalálni. Acsay az összes prózai műveket ismeretközelieknek s szóköziaknak mondja. Az előbbibe tartoznak: a) a leíró, b) a történelmi s c) az értekező műfajok; a másodikba pedig a) a szóköziak. Acsay rendszerezése annyival inkább érdekes reánk, mivel a rendszert tevő csoportok külön-külön már előtte is kialakult kategóriák voltak. E kategóriákat tehát ő csak

constatálta s egymással vonatkozásba hozta. Épp azért az Acsay által felsorolt kategoriákat, mint a közszokás s a történeti fejlődés által szentesített kategoriákat, általános érvényűeknek elfogadhatjuk.

Szerény ugyan az az irodalom, melyet a prózai műfajok elméletének s kategoriáinak fejlődésére bemutathattunk, de ez esetleges fogyatékoság nem rontja alább következő következtetéseink alaposágát és értékét. Nem rontja, mert a prózai műfajok elméletében kifejlődött s ma általában használatos kategoriák, mikép említettük is, történeti kategoriák, melyek a lassú fejlődésnek és az idevonatkozó összes elmélekedéseknek eredményei.

Mielőtt azonban reátérnénk e kategoriák vizsgálatára, érdekesnek tartjuk megjegyezni, hogy a prózai műfajok elméletének fejlődésével egyre jobban tért hódít ama vélekedés, hogy a prózában *is vannak aesthetikai elemek, sőt mindinkább kifejezést nyer az a gondolat is, hogy a költői trásművek az érzelmekre, a prózaiak pedig inkább az értelemre hatnak.* E megkülönböztetésben tagadhatatlanul jelentkezni kezd az igazi közös alap minémősége, vagyis az egyedül helyes, pszichológiai álláspont.

A szorosabb értelemben vett költői műfajoknál már előzetesen, egészen elméleti úton fejtegettük a műfajok kategoriáinak egymással szemben való differenciálódását, mert ez elkülönülés, a mint az idevonatkozó összes adatokból meg lehet állapítani, az aesthetikai speculatioakat megelőzte s úgy látszik, hogy Aristoteles félig-meddig kész dolgokat talált. Éppen ezért nem tudta, vagy nem akarta a nagy gondolkodó a lyrának már félig-meddig kialakult fogalmát megváltoztatni. Aristoteles tehát már csak a meglevőkben kereste a rendszert s a kialakulófélben levő fogalmak közül talán csak azokat, melyek éppen az ő korában nyertek tartalmat, segítette e tartalomhoz. A prózai műfajoknál szinte lehetetlen, hogy Aristoteles Rhetorikája előtt olyan meglehetősen kiforrott rendszerezés lett volna, mint a milyen a Poetika keletkezésének meg nem állapítható korában a szorosabb értelemben vett költői műfajoknál volt. Valószínűtlen, mert a prózai műfajoknak majdnem mindenik csoportja, ha nem is éppen az Aristoteles idejében, de mindenesetre abban az időben fejlődött ki. Valami megváltozhatatlan hagyományok e téren tehát nem lehettek. A szorosabb értelemben vett költői műfajok kategoriáit ilyen-

formán jogunk volt már Aristoteles előtt is keresni: a prózai műfajoknál ellenben a kategoriák kialakulása, úgy szólván, szemünk láttára megy végbe. semmiféle előzetes feltétel e téren tehát nem állhat meg. Értekezésünk módszere ennélfogva úgy módosul, hogy a szorosabb értelemben vett költői műfajoknál a felsorolt kútfők *bizonyítékul* szolgálnak az elméleti úton kifejtett ősz, mondjuk történeti rendszer keletkezésének problémájához: a prózai műfajok csoportosításának módszerére bemutatott forrásmunkák a maguk vélekedésével pedig *alanyok* a jelenleg fennálló kategoriák abstrahálására.

Farkas Sándor.

(Folyt. köv.)

IRODALOM.

Rivista Filosofica, 1906. V.¹

Cantoni Károly.

(1840—1906.)

Cantoni Károly az új-kritikai iskolának Itáliában feje és legnagyobb hatású munkása volt. Összes képességei: az elvont gondolkodás iránti hajlama, éles kritikai elméje, tudásvágya, erős, nem lankadó akarata egyenesen utalták a philosophiával való foglalkozásra. Középiskolai és egyetemi tanulmányait odahaza kitűnő sikerrel elvégezvén, philosophiai ismereteinek bővítése és mélyítése céljából 1865-ben Németországba (Berlinbe és Göttingába) ment, hol különösen Lotze tanítása s az új-kantianus törekvések tettek rá mély benyomást. Lotze hatása mindvégig meglátszott lélektani felfogásán, a Kanthoz való visszatérésre irányuló mozgalmak pedig elhatározók lettek egész életének munkásságára. Visszatérvén hazájába, több gymnasiumnál tanított, mígnem 1878-ban a páviai egyetemre az elméleti philosophia tanárává neveztetett ki. Ferri Luigi halála (1895) után átvette a *Rivista Italiana di Filosofia* vezetését, melynek (címét *Rivista Filosofica*-ra változtatván) haláláig szellemi irányítója maradt.

Cantoni a philosophia történetén át jutott az elméleti philosophiához. Legelső nagyobb műve G. B. Vico-ról, a XVIII. sz. elejének jeles olasz bölcselőjéről, a történetbölcsélet megalapítójáról, szól.

¹ A *Rivista Filosofica* 1906. évi V. füzeté nem rég elhalt szerkesztője, Cantoni Károly, emlékének van szentelve s a következő reávonatkozó cikkeket tartalmazza: *A jó barát koporsójánál* (G. Celoria), *Cantoni K. és az ismeretelmélet* (B. Varisco), *Cantoni és Vico* (A. Faggi), *Cantoni K. és a nemzeti nevelés* (A. Piazzzi), *Philosophia és tudomány* (G. Villa). E cikkek alapján állítottuk össze jelen ismertetésünket.

Elfogulatlan elmével vizsgálja és mutatja ki e könyvében a szerző Vico érdemeit és tévedéseit, s megállapítja, hogy nagysága nem metafizikai, hanem a történetbölcseletre vonatkozó tanaiban rejlik. Hasonlóképpen történeti jellegű Kant philosophiájáról írott főműve is, a mely azonban már nem egyszerű előadása Kant elméletének, hanem az író philosophiai hitvallásának is tolmácsolója. Cantoni Németországban ismerkedett meg behatóbban a kritikai philosophiával, mely éppen az ő ott tartózkodása idejében kezdett, a különböző dogmatikus tanokra való visszahatásként, új virágzásnak indulni: természetesen átalakulva, a kultura új szükségleteihez alkalmazkodva. Langehoz hasonlóan ebben, a kor követelményeihez idomított kantismusban látta Cantoni is a hazájában elhatárolódott pozitivisták túlzásainak legjobb ellen-szerét s elhatárolta az olasz philosophia útjának az eddigitől eltérő irányba való terelését. Látva azokat az erkölcsi és anyagi sikereket, melyeket Németország az emberi gondolkodás s az igazság vizsgálata terén folytatott munkálkodása nyomán aratott, a gondolat ereje által igyekezett saját hazájában is új életet teremteni. „Csakis ezen eszközzel készíthetünk magunknak — mondja — biztos és dicsőséges jövőt, miután az egyén hatalma épp úgy, mint az egész népé, főleg a gondolat erejében és hatalmasságában rejlik.“ Kant philosophiáját tárgyaló három kötetes jeles műve (Emanuele Kant. I. La filosofia teoretica, 1879.; II. La filosofia pratica, 1883.; III. La filosofia religiosa, la Critica del Giudizio e le Dottrine minori, 1884.) gyorsan ismertté tették nevét, mint neo-kantianusét, a mely cím azonban akkor-tájt Itáliában egyáltalában nem volt népszerű, mert az olasz tudományos életre nézve egy teljesen új, szokatlan és merész gondolatot képviselt, melyet önmagában ellenmondónak tartottak: a tudományos realitás s a metafizikai és spirituális idealitás összeolvasztásának gondolatát. De Cantoni nem riadt vissza az útjában álló nehézségektől, hanem bizva felfogása helyességében s az igazság erejében, bátran kezdi meg kritikai tanainak hirdetését.

Munkája első részében Kant ismerettanát bonczolja s számot ad egyszersmind saját ismeretelméleti álláspontjáról is. Az ismeret lehetőségét és feltételeit kutatva, hibáztatja Kantot azon törekvéseért, melylyel kritikáját minden psychológiától függetlenül igyekezett meg-alapítani, mert ezáltal számos oly kérdésnek hanyagolta el mélyebb lélektani vizsgálatát, melyek a kritikai problémával a legszorosabban összefüggnek és a melyek, nézete szerint, lélektani vizsgálat nélkül meg nem oldhatók. A ki az ismeretelmélet alkotásában felhasználja

a lélektani vizsgálatot, nem tagadhatja, hogy e vizsgálatnak legalább némely eredményei feltétlenül igaz és biztos ismeretek. Olyan tételekre alapítani a kritikát, melyeket azután alá kellene vetni magának ama kritikának, annyit jelentene mint circulus vitiosus-ban forogni. Valamiféle lélektani vizsgálat vezethet és vezet tehát kétségtelen, minden kritika fölött álló eredményekhez. Melyik lesz e vizsgálat? Kétségkívül az, melyet tényleg létező nézeteinkre építünk föl s azon folyamatokra, melyekkel magukat e nézeteket megvitatjuk s átalakítjuk. A közönséges ember pl. hiszi, hogy a testek s bizonyos sajátosságaik minden felfogástól függetlenül is léteznek. E hitnek értékéről lehet és kell is vitatkozni, de a tény maga vitán kívül áll. Hogy gyakorolhassuk a kritikát, kell bírnunk valami kritizálendőval. Értékelni a tudat adatát: ime ebben áll tehát a gnoseologia és metaphysika feladata; feladat, mely feltételezi a tudat adatát, mint első tényt, első igazat, első bizonyosat. A közvetlen tudomás és bizonyosság, melylyel amaz, ismeretieknek nevezett elemekről és folyamatokról bírnunk, magában foglalja az első és legalapvetőbb törvényét gondolkodásunknak: hogy t. i. lehetetlen egy összefüggő gondolatban az előzmények állításának s a következő tagadásának egybefoglalása. A tudat tehát az értékelendő adaton kívül egy első és fő értékelési kriteriumot is nyújt.

— Cantoni e fejtegetései által kétségkívül az első közt foglal helyet, kik hozzájárultak az ismerettant lehetségessé tevő alap kijelöléséhez.

— A tért és időt illetőleg Cantoni azt tartja, hogy azoknak vannak subjectív feltételei, de maguk nem subjectív feltételei a szemléletnek. A tér eredeti szemlélet némely érzékekben, de empirikus eredeti szemlélet. Reflexív tudatunk keletkezésénél észrevesszük benső tényeinket s ennél fogva általában az összes tényeket, mint egymásra következőket; azonban ez a vonatkozás is empirikus, mert észrevevését maguk a tárgyak keltik, vagyis a tények, habár, mint az észrevévések általában, magukban ismeretlen eredeti feltételektől határozottatik meg. A tiszta és végtelen idő és tér, távol attól, hogy eredeti formák legyenek, inkább az értelem későbbi munkásságának eredményei. De ha a tér és idő képzeit a tapasztalásból nyerjük, hogy magyarázhatjuk meg, hogy a matematika a priori tudomány? Cantoni erre is megadja a feleletet. A matematika a priori, mert tárgyait mi alkotjuk. De ez az általunk való alkotás nem jelenti, hogy az első elemek is általunk kell, hogy tételteszenek. „Ha én a tapasztalásból elvonok egyszerű elemeket — mondja — a melyeket azután sikerül tetszésem szerint csoportosítani és összekötni és így a tapasztalattól függetlenül magya-

rázni, akkor lesznek eredetileg tapasztalati elemekből alkotott tiszta, a priori, egyetemes és szükséges ismereteim. Ime a matematika a priori szintetikus ítéleteinek lehetősége a Kanttól megállapított feltétlenül subjectív eredet szükségére nélkül. Az a priori ismeret nem kíván egyebet, mint 1. változatlan lelki jelenségeket (psychicita fuisse), olyanokat t. i., melyeket a lelki történés feledésbe meríthet és földídezhet, de meg nem változtat, azaz: fogalmakat; 2. szellemi képességet, a fogalmak közti viszonyok felismerésére és megállapítására: képességet, mely egyetlenegy törvénynek van alávetve, hogy t. i. nem szabad összefűzni ellenmondó állításokat.* A térhez és időhöz hasonló elbánásban részesülnek a kategoriák is, melyeket — szerinte — a szellem nem magától teremt, hanem a feltétlenül létező valóknak hatása alatt. A valóság és gondolat viszonyára nézve úgy vélekedik Cantoni, hogy gondolatunk tárgyai feltételezik egy feltétlen valónak létét, mint szükséges alapját minden állításunknak. Ennek az abszolút valónak léte nem bizonyítható ugyan, de empirikus ismeret tárgya, a mint hogy az ember abszolút tudást egyáltalán nem szerezhethet.

E felfogásához képest Cantoni nem tagadhatta és nem is tagadta a metaphysika lehetőségét. Nem hitte, hogy az ember valaha is behelyezkedhessék a *raló* középpontjába s elhatolhasson annak gyökereiig s onnan figyelhesse a világ fejlődését, de szükségesnek tartotta, hogy megtudjunk annyit, a mennyit lehetséges; hogy megfigyeljük környezetünket és magunkat s az így szerzett ismereteiből következtessünk a többire. Azt akarja, hogy a metaphysika a dogmatikus-speculativ iskolákétól különböző utat kövessen, hogy tekintettel legyen a szaktudományok pozitív eredményeire. „Az embernek joga, sőt kötelessége -- írja -- hogy ne álljon meg az egyes tudományok részleges és különálló eredményeinél, hanem megvitassa azon eredményeket, kimutassa értelmüket és értéküket egymásra és az egészre nézve. De az ily synthesis távol attól, hogy abszolút értékkel bírjon, nem bír még szorosan vett tudományos értékekkel sem, mert mindig van benne valami ideiglenes, valami alanyi és egyéni.” Szóval a metaphysika *rea* nézve mintegy „*poesia rationale*”. Mindazonáltal a távolság metaphysika és tudomány között nem olyan nagy, mint azt a mondottakból az első pillanatban következtetni lehetne, mert subjectiv elemek a tudományban is vannak. A tények értelmet csak gondolkodásunktól kapnak, a mi pedig subjectiv elemek alkalmazását jelenti. Tudományt és metaphysikát egyaránt folytonos fölülvizsgálatnak és ellenőrzésnek kell ennélfogva alávetni s így sohasem véglegesek. A metaphysika azon-

ban annyirosszabb helyzetben van, hogy a kísérleti bizonyítással nem rendelkezik, hanem mélyebb és bonyolultabb reflexióra szorul, miáltal subjectiv elemei nagyobb számúak, fontosabbak, úgyszólván subjectivebbek, mint a tudományéi.

Cantoni ethikai álláspontja, melynek jellege egyrészt olasz és francia gondolkodók, másrészt Lotze hatására vezethető vissza, úgyszólván már egyetemi hallgató korában kialakult benne, s további tanulmányai csak arra valók voltak, hogy ifjúkori felfogásának igazolására mind több és újabb érveket szolgáltatva, azt erősítsék, megszilárdítsák. E felfogásban az isten és kötelesség fogalmai elválhatatlanul össze voltak kötve, mert Cantoni az erkölcsi eszménynek a lelkiismeretre gyakorolt parancsoló erejét s az erény abszolút értékét csak azon feltétel mellett tartotta lehetségesnek, ha a kötelesség ereje felsőbb, isteni parancsból származik. Mielőtt még Kant gyakorlati philosophiájáról szóló nagy munkáját megírta volna, már foglalkozott a német philosophus egyes tanainak, különösen a szabadságról adott kritikájával, s erélyesen czáfolja a szabadságnak, mint tisztán értelmi (intelligibilis) tehetségnek, fogalmát (Appunti sulla Filosofia di Kant, 1873.) Kritikájának végső következtetése, hogy az ész és a szabadság, mint az érzék, alá van vetve az idő feltételeinek, anélkül azonban, hogy ezért akár az egyik, akár a másik pusztán tüneményben oldódna fel. Azt akarta bizonyítani, hogy az ily értelemben vett szabadság nem ellenkezik sem az okozatosság törvényével, sem a tudás alapjaival, mint Kant állítja, és hogy e szabadság akaratunk tényeiről szerzett tapasztalatunkon alapul. Az embernek két abszolút, de egymásra visszavezethetetlen cél: a boldogság és erény felé való haladtában az akaratnak kell, ellentét esetén, választani anélkül, hogy azok valamelyikének objectiv túlsúlyától meghatározatnék, sőt neki kell a saját subjectiv erejével ama túlsúlyt meghatározni. A szabadságnak e fogalmát, mely teljesen elüt Kantétól, Cantoni mindenkorra megtartotta s ezt tette erkölcsstanának alapjává.

Ezen kívül még különösen két pontban tér el Kanttól, kinek tanait kijavítani, homályosságoktól és ellenmondásoktól megtisztítani volt szándéka. Első sorban a legnagyobb mértékben helytelenítette Kant erkölcsi törvényének a priorismusát. Különbséget tévén a logikai és lélektani a priori között, azt állította, hogy az erkölcsi törvény logikailag a priori ugyan, de ezért még nem szükséges, hogy lélektanilag is az legyen. Föltehetjük tehát, hogy bár az erkölcsi törvény aprioristikus abban az értelemben, hogy igazolását csak az észről nyeri:

val a tapasztalásból úgyan énem, mely szándékát lélektanilag meghatározza a tapasztalata összhangjának vele. Ez az énem volna azután természetesen az az művészt, mely az embert a törvény tiszteletére bírja, s ez az énem képezi a törvény tárgyát és tartalmát. Ily módon, míg egyrészt meghatározódik a törvény apriorizmusa, a mely szükséges az egyetemesítés és kötelezőség megállapításához, másrészt elkerültetnek azaz a priori formalismus, mely szüdhatalmatlan törvényt képez a magzatok és lények világá, az erkölcsi törvény és az ember között. A törvény anyagi meghatározását és tartalmát most már Cantoni szerint bizonyos cselekedetek iránt való rokonszenv, s bizonyos más cselekedetek iránt való ellenszenv-érzelem adja meg függetlenül egyéni érdekünktől, szóval érdektelen érzelem. Jóllehet tehát az ész szolgáltatja nekünk az erkölcsi törvényt, vagyis az erkölcsi jó és rossz cselekedetek megkülönböztetésének kriteriumát: de az erkölcsi ébredője és ösztökeje, azaz az észitörvényvel megegyező cselekedetek létrehozója csak az érzelem.

Végül a legfőbb jó felfogásában is jelentékeny különbség állapítható meg a mester és tanítvány között. Cantoni a Kant-féle morál legnemesebb és legmélyebb értelmű szándékaival megegyezőbbnek találta a legfőbb jó fogalmának oly módon való kijavítását, hogy az ne jelentse az erénynek a boldogsággal való teljes egységét, a melyben az utóbbi az előbbitől határoztatik meg, hanem egy oly állapotot, melyben az összes értelmes lények egy elmét, egy lelket képeznek, melyben mindenkinek tudata megegyezik a többi összesek tudatával, megtartván mindamellett valamennyien saját egyéni tudatukat. Ez értelmezésben, mint látható, a legfőbb jó a legfőbb céljá változik, s Cantoni meg volt győződve, hogy Kant elméjének mélyében ugyanez a gondolat rejlett, a mely gondolat megvalósítására szükséges éppen az emberi társadalom. A lélek halhatatlanságát s az örök életet Cantoni az erkölcsi rend természetes és szükséges következményének tekintette.

Cantoni erkölcsi hitvallása, különösen a kötelesség és isten között megállapított benső összefüggés s az érdektelen érzelemnek tulajdonított nagy fontosság folytán, nagyon messze látszik távozni a königsbergi gondolkodótól. Tényleg pedig az volt az olasz bölcselet legfőbb törekvése, hogy céljaiban és szándékaiban Kanttal teljes összhangban álljon, sőt magánál Kantnál biztosabban kövesse azt az utat, melyet ez, mint az erkölshöz és valláshoz vezetőt, nagy igazsággal jelölt meg. Cantoni kísérlete arra irányult, hogy Kant tanát emberiebbé s ha lehet, tisztábbá tegye; emberiebbé abban az érte-

lemben, hogy számot igyekeznek vetni azon természetes érzelmekkel, melyek által az ember embertársához közeledik erkölcsi közösségben; tisztábbá pedig, a mennyiben ki akar küszöbölni lehetőleg minden eudaimonistikus elvet. Cantoni nem utasította vissza a Kant-féle formalismust, hanem azt akarta, hogy az, egyetemes alkalmazhatósága végett, összhangzásba jusson az érdektelen érzelem empirikus elvével; nem utasította vissza a legfőbb jó fogalmát s vele az erény és boldogság összhangját sem, hanem oly magyarázatra törekedett, melynek értelmében a boldogság az erényből fakadjon. Erkölcsi tanainak megállapításában Cantont az ifjúkorában nevelése által vett hatáson kívül különösen azon érdektelen érzelemnek tulajdonított nagy erkölcsi fontosság elismerése vezette, melyre a XVIII. sz. felvilágosultjainak rationalismusa ügyet sem vetett.

Nagy és érdemes tevékenységet fejtett ki végül Cantoni az iskola- és tanügyi téren. Egyaránt fölemelte szavát a felső-, középső- és alsó-fokú oktatás terén mutatkozó bajok orvoslása érdekében. Követelte az egyetemi tanszabadságot, a csonka olasz egyetemek kiegészítését, az egyetemi tandíjfizetési rendszernek német mintára való átalakítását s az az egyes egyetemek tanári kara részére befolyás biztosítását az illető egyetemeken megürülő tanszékek betöltésére. (*La Questione Universitaria*, 1874., *La Riforma Universitaria*, 1881. stb.) Az egyetemi kérdéssel való foglalkozása közben nem feledkezett meg az elemi iskolákról sem, mert a problémáknak mindig oly módon megoldását tervezgette, hogy azt megérezze az egész nemzeti nevelés és oktatás a legutolsó falusi iskoláig. Különösen szívén fektött azonban a középiskolák ügye. Mélyen fájlalta és sokszor fölpanaszolta azt az állhatatlanságot, melyet az olasz középiskola vezetésében és tanterveinek megállapításában tapasztalt. A philosophia középiskolai tanításának pedig valóságos apostola volt. Számos cikkben és szenátusi beszédben sürgette a philosophiai oktatás minél intensivebbé tételét s lehető kiterjesztését, s ő maga kitűnő tankönyvekkel igyekezett e tanítást lehetővé és aztán eredményessé tenni (*Psicologia Percetiva* [eddig 13 kiadást ért]; *Psicologia Morale — Morale — Estetica* [9. kiad.]; *Storia della Filosofia* [5. kiad.]). Sokat foglalkoztatta végül a hitoktatás kérdése. Súlyos hibának ítélte, hogy a liberális állam nem foglalkozik a clerus nevelésének és művelésének kérdésével. Miért ne kellene, mondá, az államnak befolyást gyakorolni a papképzésre épp úgy, mint a hogy megteszi ezt a nyilvános hivatalba vagy szabad foglalkozásokra lépők tanításával? Teljes mértékben

elítélte az államnak a nyilvános iskolák hitoktatásával szemben tanusított közönbösségét s tisztán pedagógiai okokból is kívánatosnak tartotta, hogy ez oktatás ne merüljön ki pusztán egyházi vagy katechistikus tanításban, hanem legyen valódi vallás-erkölcsi oktatás és nevelés, melyet azután (a papnak az iskolából való kirekesztésével) a tanítóra bizzanak.

Cantoni mint író és tanító tiszta és határozott kifejezésre törekedett. Kerülte a retorikai czifraságokat, nem tévedt mellékes kérdések útvesztőjébe, hanem egyenes irányban haladt világosan kitűzött célja felé. A tudós sajátosságait: az igazság szeretetét s meggyőződés erejét nem tagadta meg benne az ember sem. Nem cselekedett másképp, mint a hogy beszélt, s tetteibe az igazság mellett csak a méltányosságnak engedett beleszólást. Tanítványainak mestere volt a szó legnemesebb értelmében: tanította őket nemcsak írásaival és szavaival, hanem életének példájával is.

Dr. Vida Sándor.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti **Heinrich Gusztáv** főtávkár. Tízennyolczadik kötet. 1907. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia híreseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az híéseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kizsmeelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyalás ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő”-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltágjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor. 50 fill.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXVII. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti **Hampel József**.

Célja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatok a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkek közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. **Pauer Imre** osztálytitkár. Tizenhatodik évfolyam.

Az „Athenaeum” a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények.

Tizenhetedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából összesítatik kézzre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXV. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő” a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé, feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gondot kaptak. Tervelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazását kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részeket kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XXXVII. kötet.

A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földterítésére vagyis tudományos megfigyelésre szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, s melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz fvből áll s előfizetési ára 6 kor.

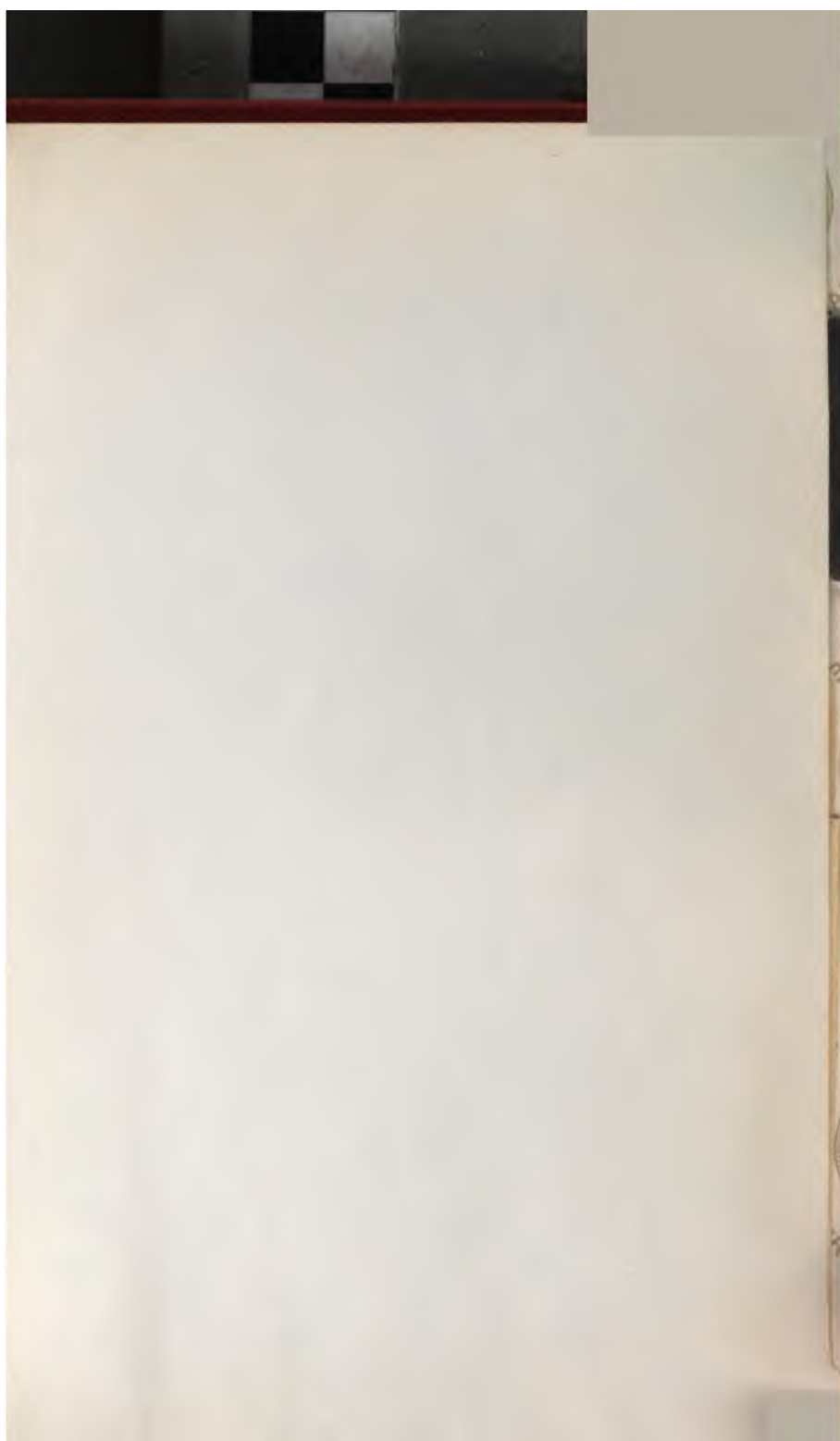
Megrendelhetők

a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában

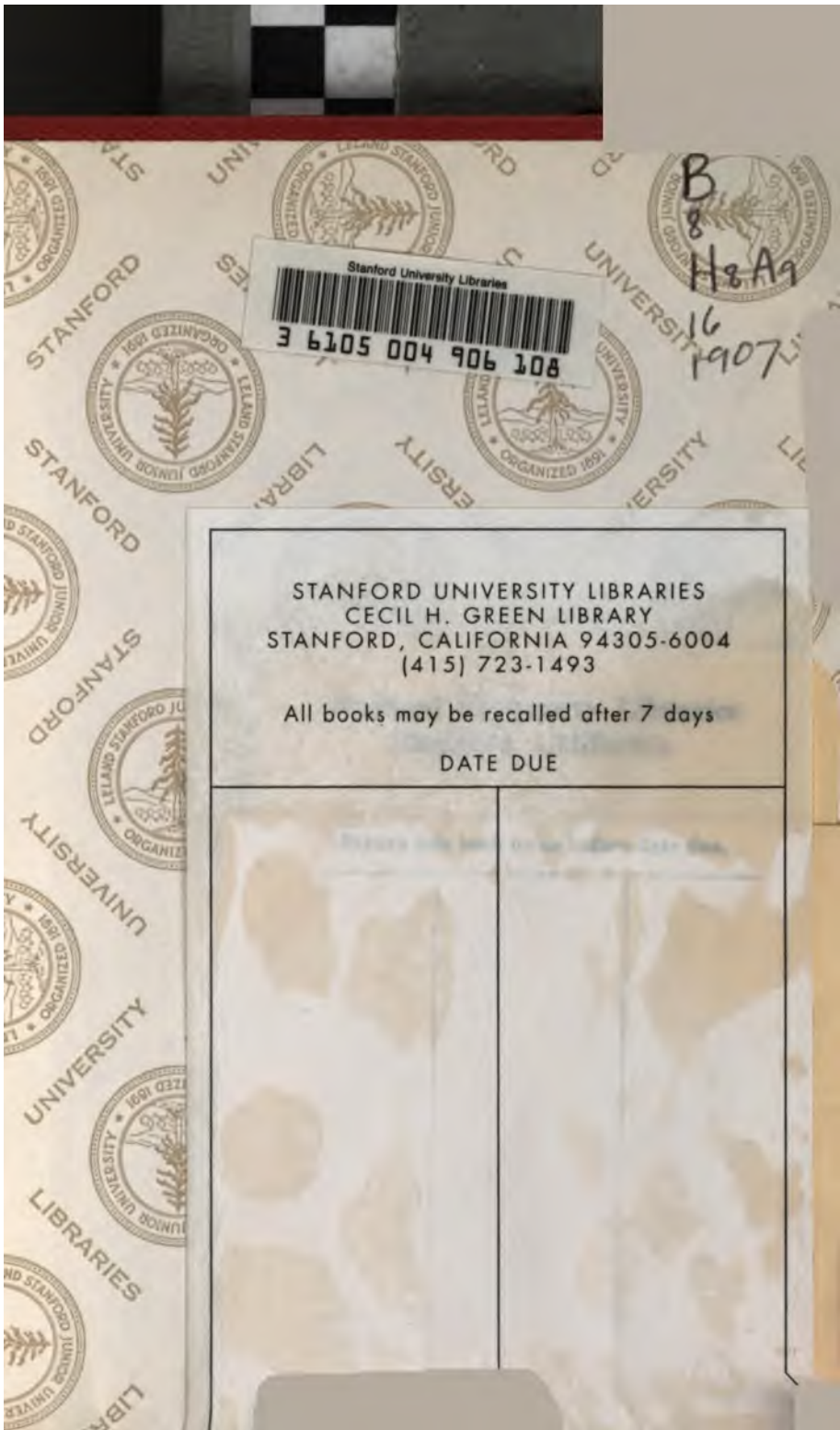
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.











STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

